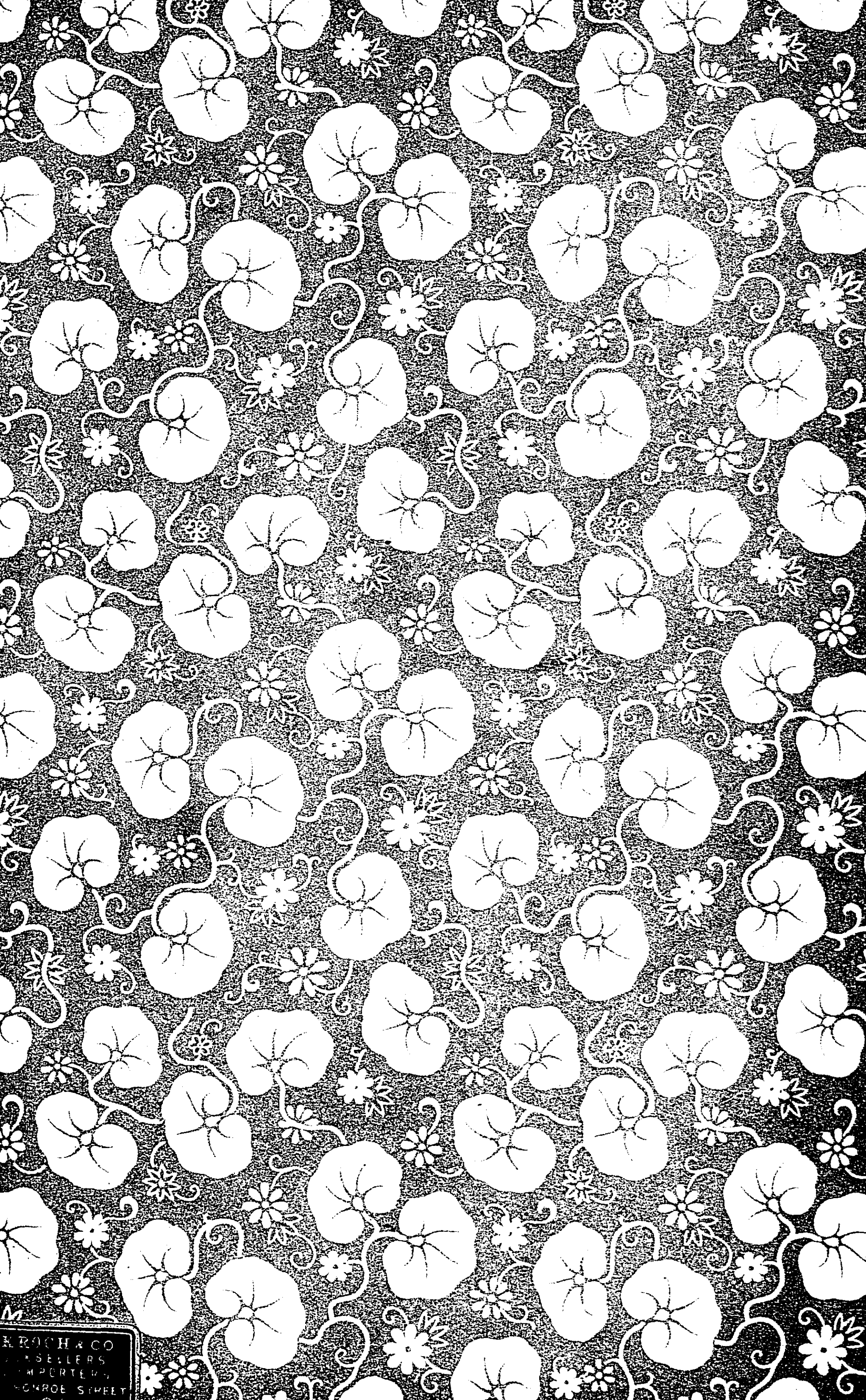
Dr Vol[illegible]

Das
Bekenntnis
Des Petrus
und die ver-
klärung Jesu
Auf dem Berg
Nebst einem
Anhang.


Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco
latur



KROCH & CO
SELLERS
MPORTERS
ONROE STREET

DAS BEKENNTNIS DES PETRUS UND DIE VERKLÄRUNG JESU AUF DEM BERG

NEBST EINEM ANHANG

VON

DR. DANIEL VÖLTER
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM



STRASSBURG
J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)
1911

INHALT.

Beide Aufsätze erschienen, und zwar der erste holländisch, zunächst in Teylers Theologisch Tydschrift 1911

Zu den entscheidenden Wendepunkten im innern und äußern Entwicklungsgang Jesu gehören die Ereignisse in der Nähe von Cäsarea Philippi (Mrk. 8, 27—9, 13; Matth. 16, 13—17, 13; Luk. 9, 18—36). Seitdem sein Landesherr Herodes Antipas auf ihn aufmerksam geworden ist, befindet sich Jesus sozusagen auf der Flucht (vgl. Mrk. 6, 14 ff.; Luk. 13, 21 ff.). Von Mrk. 6, 30 (Matth. 14, 13) ab hören wir von einem vorsichtigen Sichzurückziehen und unruhigen Herumziehen Jesu, von Reisen, die ihn zum Teil weit über die Grenzen von Galiläa hinausführen. So ist Jesus nach der Erzählung Mrk. 8, 27 ff. mit seinen Jüngern hinausgegangen oder ausgewichen über die nördliche Grenze von Galiläa nach den Dörfern in der Umgebung von Cäsarea Philippi. Im Gebiet des alten Paneas hatte der Tetrach Philippus (4—34 p. Chr.) diese Stadt gebaut und sie zu Ehren des Cäsar Augustus Cäsarea genannt. In der Nähe befindet sich das Paneion, die dem Pan geweihte tiefe Grotte, an deren Rand die Quellen des Jordan entspringen. Herodes der Große hatte hier schon einen Tempel gebaut. Unter dem Eindruck der Verfolgung kommt hier das Messias-Bewußtsein Jesu zur vollen Reife. Es ist ihm nun deutlich, welches Los seiner wartet, und welche Weissagung es ist, die auf seine Person und sein Geschick sich bezieht und in deren Licht er seine Messianität zu verstehen hat. Es ist, wie wir sehen werden, die Weissagung in Jes. 53.

Was ihn selbst innerlich bewegt, bringt er nun während der Reise auch vor seinen Jüngern zur Sprache. Durch die an dieselben gerichteten Fragen, was die Leute sagen und was sie selbst sagen oder meinen, daß er sei, entlockt er dem Petrus das Bekenntnis, daß er der Messias sei. Das Volk meint der Erklärung der Jünger zufolge, daß in ihm Johannes der Täufer oder Elia oder einer der Propheten wiedergekommen sei, daß er also ein zweiter Johannes der Täufer oder ein zweiter Elia oder einer der Propheten in einer neuen Verpersönlichung sei. Durch diese Vorbilder wird sowohl die Autorität der Person, als die Bedeutung der Tätigkeit Jesu, wie das Volk sie versteht, charakterisiert. Diese Volksmeinungen achtet Jesus keiner Widerlegung wert. Er geht stillschweigend darüber weg und richtet sofort die weitere Frage an seine Jünger, was sie selber sagen, daß er sei. Die Antwort von Petrus, daß er der Messias sei, ist die Antwort, die Jesus erwartet und gewünscht hat, die Antwort, auf die es ihm angekommen ist. Denn daran konnte und wollte er nun anknüpfen, was er selber über seine Messianität zu sagen hatte. Nach der Antwort des Petrus verbietet Jesus ausdrücklich seinen Jüngern, mit irgend jemand von seiner Messianität zu reden (Mrk. 8, 30; Luk. 9, 21; vgl. Matth. 16, 20). Der Grund dieses Verbots wird deutlich aus dem, was folgt. Jesus ist sich in einem ganz andern als dem gewöhnlichen Sinne bewußt, der Messias zu sein. Wenn seine Jünger, die selbst erst in seine Auffassung eingeweiht werden müssen, von ihm als dem Messias reden würden zu dem Volk, das ebenfalls ganz anders über den Messias dachte als er, so würde das nur zu verkehrten Vorstellungen und Erwartungen, kurz zu einem verhängnisvollen Mißverständnis Anlaß geben

Wir sind bisher dem Zusammenhang gefolgt, den wir bei Markus und Lukas finden. Anders steht die Sache bei Matthäus. Hier folgt nicht sofort auf das Wort in Mrk. 8, 29 dasjenige in

Mrk. 8, 30. Bei Matthäus findet man vielmehr dazwischen einen längeren Abschnitt, in dem von der Seligpreisung des Petrus durch Jesus, von dem Ehrennamen Petrus, der ihm gegeben wird, und von seiner Bestimmung zum Fundament und Haupt der Kirche die Rede ist. Wie haben wir darüber zu urteilen? Der genannte Abschnitt ist ohne Zweifel eine tendenziöse Interpolation. Das ergibt sich im allgemeinen schon daraus, daß Matth. 16, 20 (= Mrk. 8, 30 und Luk. 9, 21) hinter jenen Abschnitt nicht paßt, sondern nur hinter Matth. 16, 16 (= Mrk. 8, 29 und Luk. 9, 20) an seinem Platze ist. Vollkommen deutlich wird uns die Sache indessen erst werden, wenn wir das Stück Matth. 16, 17—19 und seine einzelnen Bestandteile selbst näher ins Auge gefaßt haben.

Auf das Bekenntnis des Petrus antwortet Jesus Matth. 16, 17: „Selig bist du, Simon Bar Jona[1], denn Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel." Diese Seligpreisung des Petrus durch Jesus ist bei Matthäus schon einigermaßen vorbereitet durch den Schluß von V. 16, da hier zu den von Petrus gesprochenen Bekenntnisworten: „du bist der Christus", wie sie Markus hat, noch die weiteren Worte hinzugefügt sind: „der Sohn des lebendigen Gottes." Das ist ein höheres Bekenntnis, als wir es bei Markus finden, es ist bereits das volle Bekenntnis der späteren Kirche. Zu der Seligpreisung des Petrus durch Jesus besteht also schon darum bei Matthäus mehr Grund und Recht, als bei Markus der Fall ist.

Die Seligpreisung des Petrus motiviert Jesus bei Matthäus des Näheren durch die Erklärung, daß das Bekenntnis des Petrus nicht beruhe auf einer Eingebung von Fleisch

---

[1] Bar-Jona kann sowohl Sohn von Jona als Sohn von Johannes bedeuten. Die zweite Erklärung finden wir im Johannesevangelium (1, 42; 21, 15—17) und im Hebräerevangelium (Cod. Tischendorf. III ad Matth. 16, 17). Auch in den Codices der LXX wird der Name יוחנן einige Male mit Ἰωναν oder Ἰωνας oder Ἰωνα wiedergegeben.

und Blut, sondern auf einer Offenbarung von Jesus Vater im Himmel. Fleisch und Blut bezeichnen nach jüdischer Ausdrucksweise den Menschen nach seiner schwachen und vergänglichen Seite. Jesus will also sagen: Unter den Umständen, in denen ich mich befinde, unter der Verfolgung, der ich preisgegeben bin, hätte ein natürlicher, schwacher Mensch aus sich selbst niemals zu der Erkenntnis kommen können, daß ich der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes bin. Diese Einsicht und dieses Bekenntnis lassen sich darum allein erklären als eine übernatürliche Eingebung meines himmlischen Vaters, deren Petrus gewürdigt worden ist.

Können wir diese Worte in Matth. 16, 17 für historisch halten? Sie sind ohne Zweifel ein alter Bestandteil des Matthäusevangeliums, denn schon in Joh. 1, 42 scheint davon zum Teil Gebrauch gemacht zu sein, wenn auch das vorhergehende Bekenntnis, daß Jesus der Messias ist, hier nicht dem Petrus, sondern seinem Bruder Andreas in den Mund gelegt ist.

Gegen den historischen Charakter der genannten Seligpreisung sprechen vornehmlich zwei Erwägungen. In erster Linie paßt die Seligpreisung nicht zu dem, was weiter folgt. Denn aus Matth. 16, 22. 23 (= Mrk. 8, 32. 33) geht hervor, daß Petrus so verkehrte Vorstellungen von der Messianität Jesu hat, daß dieser ihn von sich weisen muß mit den Worten: „Geh mir aus den Augen Satan; du bist mir ein Aergernis, denn du hast nicht was Gott will, sondern was die Menschen wollen, im Sinne." Wie läßt sich das zusammenreimen mit der Seligpreisung in Matth. 16, 17, nach welcher Petrus durch göttliche Offenbarung über die Messianität Jesu belehrt worden sein soll? Oder sollte Gott dem Petrus nur den Namen oder Titel Christus als Jesus zukommend geoffenbart haben, nicht auch den Sinn, in welchem Jesus der Messias ist? Das wäre eine Offenbarung von sehr oberflächlicher Art. Ebensowenig aber kann man

annehmen, daß Jesus sich über das Bekenntnis des Petrus so getäuscht haben sollte, daß er, was er anfangs als göttliche Offenbarung pries, gleich darauf für eine satanische Vorstellung erklären mußte.

Ich meine, daß hiermit bereits die Seligpreisung des Petrus durch Jesus in Matth. 16, 17 als unhistorisch verurteilt ist. Aber zu diesem ersten Gegenargument kommt noch ein zweites. Wir können auch noch die Quelle nachweisen, der die Grundgedanken von Matth. 16, 17 entlehnt sind. Diese Quelle ist der Galaterbrief. Gal. 1, 15. 16 sagt Paulus im Blick auf das Ereignis vor Damaskus von sich selbst: „Als es aber Gott gefiel . . . seinen Sohn in mir zu offenbaren . . . wendete ich mich nicht an Fleisch und Blut.“ Durch göttliche Offenbarung ward dem Paulus die Erkenntnis des Sohnes Gottes geschenkt. Damit war für ihn die Sache entschieden. Er hatte nun nicht erst noch schwache, sündige Menschen um Rat und Belehrung zu fragen.

Man sieht: Matth. 16, 17 stimmt mit Gal. 1, 15. 16 nicht nur im allgemeinen, sondern zu einem guten Teil auch wörtlich überein. Hier und dort haben wir den Gegensatz zwischen Fleisch und Blut und dem was sie vermögen oder nicht vermögen auf der einen Seite und der Offenbarung Gottes auf der andern Seite. Und der Inhalt dieser göttlichen Offenbarung ist auch hier und dort derselbe: der υἱὸς τοῦ θεοῦ, der Sohn Gottes. Was Paulus von sich geltend macht, daß nämlich seine Erkenntnis von Jesus Christus als des Sohnes Gottes nicht auf Eingebung von Fleisch und Blut, sondern auf einer Offenbarung Gottes beruhe, das wird in Matth. 16, 17 dem Petrus zugeschrieben. Auch er muß ebensogut als Paulus auf eine solche Offenbarung Anspruch machen können. Und aus der Nachahmung von Gal. 1, 15. 16 bei Matthäus erklärt sich auch erst recht, warum am Schluß von Matth. 16, 16 hinter den Worten: „du bist der Christus“, die Markus allein hat, noch hinzugefügt ist:

„der Sohn des lebendigen Gottes". Auch in Gal. 1, 15. 16 ist es ja gerade um die Erkenntnis des Sohnes Gottes zu tun.

In Matth. 16, 18 fährt dann Jesus fort mit diesen Worten: „Und ich sage dir, du bist Petrus." „Und ich (κἀγω)" steht mit Nachdruck voran, vermutlich nicht so sehr weil nun gesagt wird, was Jesus tut gegenüber oder neben dem, was nach 16, 17 Gott getan hat, als vielmehr weil das, was Jesus von Petrus sagt: „du bist Petrus", korrespondiert mit dem, was Petrus in V. 16 so tapfer von Jesus bekannt hat: „du bist der Christus".

Nach unserem Vers scheint also Simon bei Gelegenheit und aus Anlaß seines Bekenntnisses, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist, den Ehrennamen Petrus bekommen zu haben. Und zwar soll es offenbar das felsenfeste Vertrauen, das aus dem Bekenntnis des Petrus spricht, gewesen sein, was ihm den Beinamen Petrus verschafft hat. Aber Mrk. 3, 16 wird bei Gelegenheit der Berufung der zwölf Apostel vermeldet, daß Jesus dem Simon den Beinamen Petrus gegeben hat. Dasselbe ist der Fall in Luk. 6, 14. Ebenso bringt Johannes, obgleich er ohne Zweifel Matth. 16, 16ff. kennt, die Mitteilung, daß Jesus dem Simon den Beinamen Kephas = Petrus gab, in seiner Erzählung von der Berufung der Jünger (1, 42). Aber auch Matthäus selbst hat schon lange vor 16, 18, nämlich in 10, 2, bei Gelegenheit der Berufung der Apostel mitgeteilt, daß Simon auch Petrus genannt wurde. Daß dennoch Simon bei Matthäus erst im Zusammenhang mit seinem Christusbekenntnis den Namen Petrus empfängt, oder daß erst in diesem Zusammenhang diese Benennung motiviert und erklärt wird, ist höchst sonderbar. Wie kommt der Verfasser von Matth. 16, 16ff. an sein Wissen? Welche Garantie bietet er dafür, daß seine Mitteilung in 16, 18a Vertrauen verdient? Nicht die geringste. Zur Erklärung des Beinamens Petrus, den Simon bekam,

haben wir auch die Erzählung in Matth. 16, 16ff. überhaupt nicht nötig. Jesus kann bei dieser oder jener Gelegenheit Simon den Beinamen Petrus gegeben haben und damit haben ausdrücken wollen, daß er in Simon das größte Vertrauen setzt, auf ihn sich immer verlassen kann. Daß der Verfasser von Matth. 16, 16 ff. dennoch den dem Simon von Jesus gegebenen Beinamen Petrus mit seinem Bekenntnis in Zusammenhang bringt, hat freilich nicht bloß darin seinen Grund, daß die Erklärung Jesu: „du bist Petrus" das passende Pendant ist zu dem Bekenntnis des Petrus: „du bist der Christus". Der Hauptgrund ist vielmehr der, daß der dem Simon gegebene Ehrenname Petrus gebraucht werden konnte als Anknüpfungspunkt und Ausgangspunkt für das, was nun folgt, oder daß dieser Ehrenname selbst ein Recht zu geben schien zu den weiteren Erklärungen in 16, 18b und 16, 19, um die es unserem Verfasser ohne Zweifel vornehmlich zu tun war. Ich denke dabei in erster Linie an die Erklärung, daß Petrus der Fels, das feste Fundament sei für die Gemeinde oder für die Kirche. In Matth. 16, 18b lesen wir nämlich dies: „Und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen und die Pforten der Unterwelt sollen nicht stärker sein als sie."

Die Gemeinde oder Kirche wird also hier mit einem Bauwerk verglichen, das entsprechend dem felsenfesten Grund, auf dem es steht, so stark und fest ist, daß selbst die sprichwörtliche Stärke der Pforten des Hades nicht größer ist. Dieser felsenfeste Grund ist Petrus kraft seines unerschütterlichen Glaubens. Freilich führt das Bild eines Bauwerks, das auf die Kirche angewendet wird, dazu, daß an die Stelle des in 16, 18a gebrauchten Personennamens Petrus in 16, 18b der Sachenname πέτρα tritt. Aber die Aenderung ist rein formell, da sowohl πέτρος als πέτρα Fels bedeutet.

Daß bei dieser πέτρα, bei diesem Felsen, auf den die ἐκκλησία, die Kirche, gebaut werden soll, an die Person des

Petrus gedacht ist, ergibt sich nicht bloß aus der Tatsache, daß die Worte καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ sich zurückbeziehen auf den vorher genannten Petrus, sondern auch daraus, daß in 16, 19 fortgefahren wird mit einer persönlichen Ansprache an Petrus, worin gerade ihm besondere Vorrechte zuerkannt werden.

Viele Protestanten wollen die Worte καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ nicht auf die Person des Petrus, sondern auf den Glauben des Petrus beziehen. Der Glaube, von dem Petrus das Vorbild gegeben hat, der aber alle Christen gleicher Weise beseelen muß, soll der Fels sein, auf den die Gemeinde oder Kirche von Christus gebaut wird. Aber diese Auffassung ist ohne allen Zweifel im Widerspruch mit dem Zusammenhang.

Zahn[1] gibt allerdings zu, daß die Worte in Matth. 16, 18b auf die Person des Petrus sich beziehen, aber er sucht die Worte dann auf eine andere Weise abzuschwächen. „Nicht als ein felsiger Baugrund, welcher die Festigkeit des auf demselben erbauten Hauses verbürgt, ist Petrus dadurch bezeichnet, sondern als ein Felsstein, der als erster Baustein dienen soll; denn das Haus seiner Gemeinde, welches Jesus bauen will, besteht ja aus Menschen, wie Petrus einer ist, und Petrus selbst, der als der Erste den Glauben, welcher die Voraussetzung der Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu ist, in ein klares Bekenntnis gefaßt hat, gehört selbstverständlich mit zu dieser Gemeinde und zwar als der Erste, oder bildlich ausgedrückt, er ist der erste Baustein, an welchen alle weiterhin zu dem Bau des Hauses zu verwendenden Steine sich anschließen werden."

Das ist eine Auffassung, die dem Ausdruck ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ sehr sicher Gewalt antut. So spricht man nicht von dem ersten Stein, den man geradeso wie viele andere zu dem Bau eines Hauses gebraucht, vielmehr von dem

[1] In seinem Kommentar zu Matthäus.

felsigen Baugrund, auf den das Haus gestellt wird. Und daß die Sache so und nicht anders zu verstehen ist, beweist Matth. 7, 25—27, wo das Haus, das auf den Felsen (ἐπὶ τὴν πέτραν) gebaut ist, dem Hause, das auf Sand gebaut ist, gegenübergestellt wird. Daß Petrus in Matth. 16, 18b in der Tat nicht bloß, wie Zahn meint, als der primus inter pares vorgestellt wird, geht ja auch deutlich aus V. 19 hervor. Wie Petrus nach 16, 18b das Fundament der Kirche ist, so ist er nach 16, 19 der Verwalter und Gesetzgeber der Kirche.

Doch sind wir mit 16, 18b noch nicht zu Ende. Auf den Felsen, der Petrus ist, will Jesus seine ἐκκλησία, seine Gemeinde oder Kirche bauen. Von der ἐκκλησία ist in den Evangelien abgesehen von unserer Stelle nur noch die Rede in Matth. 18, 17. Hier bedeutet ἐκκλησία die Gemeinde der Gläubigen an einem bestimmten Orte. In Matth. 16, 18b ist die Auffassung eine andere. Da wird die ἐκκλησία nicht gedacht als lokale Einzelgemeinde. Sie ist vielmehr, da sie als die ἐκκλησία Jesu überhaupt bezeichnet und mit einem auf einer Grundlage errichteten Bauwerk verglichen wird, offenbar das einheitlich organisierte große Ganze der christlichen Gläubigen an allen Orten, dasselbe also, was man später die ἐκκλησία καθολική genannt hat.

Da der Begriff ἐκκλησία, abgesehen von den zwei genannten Stellen bei Matthäus, nirgends anders in den Evangelien vorkommt, hat man allen Grund anzunehmen, daß Jesus selbst nie von der ἐκκλησία der Gläubigen geredet hat, und noch viel weniger von seiner ἐκκλησία, wozu sich im Neuen Testament überhaupt keine Parallele findet. Wovon er spricht und worauf seine ganze Aufmerksamkeit und sein ganzes Interesse gerichtet ist, das ist das Reich Gottes und dieses hält er für so nahe, (vgl. z. B. Mrk. 9, 1; 13, 30; Matth. 10, 23), daß er nicht daran gedacht hat, noch auf dieser Erde seine Anhänger inner-

halb der jüdischen Volksgemeinde zu einer besonderen Gemeinde zu konstituieren oder gar alle seine Gläubigen, wo sie auch sein mögen, zu organisieren zu einer Kirche unter einem Haupte. Was wir in dem späten Anhang des Johannesevangeliums, 21, 15—17, in dieser Hinsicht gesagt finden, — nämlich von Petrus als dem Hirten der Schafe Jesu — ist ohne Zweifel bereits abhängig von Matth. 16, 18. 19. Haben wir es demnach bereits in Matth. 18, 17 mit einem Beginn späterer Gemeindegesetzgebung zu tun, so ist Matth. 16, 18. 19 offenbar ein kirchenrechtliches Produkt von noch weitergehender Absicht und von noch späterem Ursprung.

Daß Matth. 16, 18. 19 in der Tat später entstanden ist als Matth. 18, 17. 18 werden wir bei der Besprechung von Matth. 16, 19 noch genauer sehen. Aber ehe wir dazu übergehen, müssen wir noch unsere Aufmerksamkeit auf die letzten Worte von Matth. 16, 18 richten, wo von der auf den Felsen gebauten Kirche von Jesus gesagt wird, daß die Pforten des Hades oder der Unterwelt nicht stärker sein sollen als sie. An sich könnte man auch übersetzen: „Die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen.“ So noch Zahn. Κατισχύειν kann ja bedeuten: jemand an Kraft oder Stärke übertreffen, oder auch jemand überwinden, überwältigen. Die zuerst genannte Uebersetzung ist an unserer Stelle die richtige. Denn Pforten fallen nicht an und überwältigen nicht. Und da die Pforten des Hades dem auf dem Felsen festgegründeten Bau der ἐκκλησία gegenübergestellt werden, so kann es sich wohl nur um eine Vergleichung beider Teile hinsichtlich ihrer Stärke handeln. Von den Pforten der Unterwelt ist auch im Alten Testament die Rede: Jes. 38, 10; (Hiob. 38, 17; Ps. 9, 14; 107, 18) Sap. 16, 13; 3 Makk. 5, 51. Und bei heidnischen Dichtern werden diese Pforten vorgestellt als bestehend aus dem härtesten Erz (Theocr. Idyll. II, 34; Propert. V, 11,

34; Virg. Aen. 6, 555). Die Pforten des Hades sind das Stärkste, was man sich denken kann, denn sie lassen niemand wieder heraus.

Durch diese Vergleichung mit der allgemein anerkannten Stärke der Pforten des Hades wird die Stärke der auf den Fels gebauten Kirche ins Licht gestellt. Die Kirche soll also so fest und stark sein, daß sie allen Stürmen der Zeit Trotz bieten kann. Hieraus können wir wiederum einen Beweis ableiten für den späten Ursprung und damit für die Unechtheit unseres Verses. Der Gedanke, daß die Kirche sich in dieser Welt so konsolidieren muß, daß sie allen Stürmen widerstehen kann, und der Gedanke, daß das Reich Gottes nahe und das Weltende in Bälde zu erwarten ist, sind nicht vereinbar. Da nun das letztere der Gedanke Jesu war, so kann nicht auch das erste sein Gedanke gewesen sein. In Matth. 16, 18 b spricht bereits jemand, der in der Kirche eine historische Größe von dauerhafter Bedeutung sieht, jemand, der überzeugt ist, daß die Kirche eine Rolle in dieser Welt spielen und eine Aufgabe in ihr erfüllen muß, kurz jemand, der weiß, daß die Kirche eine Geschichte haben wird.

Was Jesus in 16, 18 zu Petrus zu sagen begonnen hat, das findet seinen Abschluß in V. 19 in den Worten: „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben und was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein.“

Wurde in V. 18 von der ἐκκλησία, der Kirche, gesprochen, hier in V. 19 ist von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, vom Himmelreich die Rede. Aber gerade wie dort die ἐκκλησία als ein Bauwerk vorgestellt wird, so geschieht in V. 19 mit der βασιλεία τῶν οὐρανῶν dasselbe. Denn die Schlüssel des Himmelreichs, die nach V. 19 dem Petrus gegeben werden, weisen auf die Vorstellung eines Gebäudes.

Und dabei kommt, daß Petrus, wie er in V. 18 als das Fundament oder der Träger des Gebäudes der ἐκκλησία gedacht wurde, so auch in V. 19a vorgestellt wird als der Verwalter des Gebäudes, das die βασιλεία τῶν οὐρανῶν repräsentiert. Er ist das, sofern er über die Schlüssel der βασιλεία, also über den Zugang zu derselben verfügt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die ἐκκλησία in V. 18 und die βασιλεία τῶν οὐρανῶν in V. 19 nicht zwei verschiedene Größen bezeichnen, sondern zwei Begriffe sind, die dasselbe ausdrücken, nur unter verschiedenem Namen. Die ἐκκλησία oder Kirche ist das Reich der Himmel oder das Reich Gottes auf Erden. Diese Identifizierung oder Verwechslung des Reiches Gottes mit der Kirche wird bei Matthäus öfter gefunden, so in dem Gleichnis von dem Unkraut unter dem Weizen, wie auch in dem Gleichnis vom Netz, die beide dem Matthäusevangelium (c. 13) eigentümlich sind, und wovon das erste die Umarbeitung des Gleichnisses von der von selbst wachsenden Saat bei Markus ist. Aber es steht fest, daß die Vorstellung Jesu vom Reiche Gottes eine ganz andere war. Für ihn ist das Gottesreich etwas, was erst in der Zukunft durch ein Eingreifen Gottes unter veränderten Weltverhältnissen nach dem Gericht und der Ausschließung der Bösen zu Stand kommt, obgleich schon jetzt durch das Wirken Jesu das Kommen dieses Reiches vorbereitet wird, schon jetzt durch ihn Keime desselben der Menschheit eingepflanzt und Kräfte desselben in ihr in Wirkung gesetzt werden. Das ist eine ganz andere Auffassung als die, daß die Kirche, das ist die empirische, organisierte Gemeinschaft der christlichen Gläubigen auf Erden, das Reich Gottes sei.

Hieraus ergibt sich deutlich, daß auch die Worte in V. 19a nicht von Jesus herrühren können. Und von der zweiten Hälfte von V. 19 gilt dasselbe. Ist Petrus nach V. 19a der Verwalter oder eigentlich der Schlüsselbewahrer

des Gottesreiches auf Erden, so ist er nach V. 19b auch der Gesetzgeber desselben. Was er bindet oder löst, d. h. für verboten oder erlaubt erklärt, wird auch im Himmel als gebunden oder gelöst, d. h. als verboten oder erlaubt anerkannt. Seine Entscheidungen haben also per se die himmlische, d. h. göttliche Sanktion. Von Binden und Lösen in dem genannten Sinn zu sprechen, ist jüdische Gewohnheit. Δέειν entspricht dem hebräischen אָסַר, aram. אֲסַר, λύειν dem hebräischen הִתִּיר, bezw. dem aramäischen שְׁרָא. Mit einer Handlung oder Sache als Objekt haben diese Zeitwörter, wie besonders Zahn in seinem Kommentar nachweist, regelmäßig die Bedeutung „für verboten" und „für erlaubt erklären"[1]. Aber wie reimt sich nun das in Matth. 16, 19b Gesagte zusammen mit dem, was wir über dieselbe Sache in Matth. 18, 18 lesen? An dieser Stelle wird das Recht der kirchlichen Gesetzgebung noch nicht speziell dem Petrus, vielmehr der gesamten Jüngerschaft zuerkannt. Und ähnlich wird Joh. 20, 23 die Vollmacht, Sünden zu vergeben oder zu behalten, allen Aposteln zusammen verliehen. Wenn gegenüber diesen Stellen, speziell gegenüber Matth. 18, 18, in Matth. 16, 19b das Recht der kirchlichen Gesetzgebung auf Petrus allein beschränkt wird, so ist das offenbar spätere tendenziöse Erfindung. Damit aber ist das in Matth. 16, 19b Gesagte als unhistorisch verurteilt.

Wie sich uns also zunächst die Unechtheit von Matth. 16, 17 ergeben hat, so haben sich nun auch die Verse 18 und 19 als unecht erwiesen. Aber geradeso wie wir bei V. 17 noch die Quelle nachweisen konnten, in der das dort Gesagte seine Grundlage hat, so gilt es nun auch nach der Quelle der Verse 18 und 19 zu suchen. Diese Quelle ist meiner Meinung nach auch zu finden und zwar in Sim. VIII

---

[1] Vgl. z. B. Mischna, Schabb. I, 5—7; IV, 1; VI, 5; Pesachim IV, 5 etc.

und IX des Pastor von Hermas. Dieses Werk, das den Schriften der sogenannten apostolischen Väter zugezählt wird, ist ein altchristliches Erbauungsbuch, das zu Hause ist in der Gemeinde von Rom. Nach dem Kanon von Muratori soll dieses Buch geschrieben sein von Hermas, dem Bruder des Bischofs Pius, während dieser auf dem Stuhl zu Rom saß. Das würde also zwischen 140 und 155 p. Chr. gewesen sein. Dieser chronologische Ansatz ist indessen ohne Zweifel falsch. Der Verfasser des Fragments von Muratori hatte ein Interesse, das Buch so spät wie möglich zu datieren, da er es aus dem Kanon ausschließen wollte. Aus dem Buch selbst ergibt sich ein anderes Datum. Der Anfang des Werkes ist nach Vis. II geschrieben zur Zeit des Clemens von Rom, also am Schluß des ersten oder gleich zu Anfang des zweiten Jahrhunderts. Dieses Buch nun, das vornehmlich von Buße und Bekehrung, von Erneuerung und Vollendung der Kirche handelt, besteht aus vier Visiones (Gesichte), zwölf gleichfalls durch eine Visio eingeleiteten Mandata (Gebote) und zehn Similitudines (Gleichnisse). Das Werk ist nicht auf einmal geschrieben, sondern ohne Zweifel allmählich entstanden. Aber die einzelnen Teile werden rasch aufeinander gefolgt sein und das Ganze wird man nicht später als in den Anfang des zweiten Jahrhunderts setzen dürfen[1]. Das gilt wenigstens von dem Werk in seiner ursprünglichen Gestalt. Der Kern davon hat nämlich noch keinen spezifisch christlichen Charakter. Sein Christentum ist ursprünglich nichts anderes als die vom Judentum emanzipierte Proselytenreligion, die in der Zeit nach der Neronischen Verfolgung in der Gemeinde von Rom wieder eine Zeit lang Wurzel gefaßt hatte. Erst später wurde das Buch durch allerlei Zutaten in spezifisch christlichem Sinne umgearbeitet[2].

Aus diesem Werk zieht nun mit Rücksicht auf Matth.

---

[1] So ungefähr urteilt auch Zahn.
[2] Vgl. meine Apostol. Väter I und II. 1.

16, 18. 19 vornehmlich Sim. VIII und IX unsere Aufmerksamkeit auf sich. In Sim. VIII haben wir das Bild von dem großen Weidenbaum, der die Welt überschattet und das Gesetz Gottes bedeutet. Von diesem Weidenbaum haut der Erzengel Michael, der über das Volk Gottes gesetzt ist, Zweige ab, um sie jedermann zu geben. Von dem Zustand, in dem die Zweige durch die Menschen wieder abgeliefert werden, hängt es ab, ob Michael ihnen Zugang gewährt zu dem Turm, d. h. zum Reiche Gottes. In Sim. IX folgt dann das Bild von dem Bau der Kirche. In einer Ebene zwischen zwölf Bergen, die die Völkerwelt bedeuten, ist ein hoher Fels und darauf wird ein Turm gebaut. Dieser Turm ist die Kirche, die in ihrer idealen Vollendung identisch ist mit dem Reiche Gottes, während der Fels ursprünglich der Name Gottes ist (vgl. auch Vis. III, 3, 5)[1]. In Sim. VIII erscheint also

---

[1] Während sich in Sim. VIII nur wenige spezifisch christliche Zutaten finden, ist Sim. IX sehr stark in diesem Geiste umgearbeitet. Ich verweise dafür auf meine Schrift: Die älteste Predigt aus Rom oder der sogenannte 2. Clemensbrief (Apostol. Väter II, 1, S. 61 ff.). Da habe ich gezeigt, daß alles, was in Sim. IX vom Sohn Gottes gesagt wird, interpoliert ist. Vom Sohn Gottes war ursprünglich in Sim. IX noch nicht die Rede. Doch muß ich hier etwas hinzufügen. Interpoliert ist in Sim. IX auch, was da gesagt wird vom Kommen des Herrn des Turms. Der Bau des Turms wird nach Sim. IX, 5, 1 unterbrochen und dies wird in 5, 2 daraus erklärt, daß der Herr des Turmes kommen soll, um den Turm zu untersuchen. Und dieser Herr, der hier ohne Zweifel der Sohn Gottes ist, kommt auch wirklich in 6, 1, 2. Aber die Unterbrechung des Turmbaus wird noch einmal erklärt in 14, 1—3 und da wird gesagt, daß es geschehen sei, um den Sündern Gelegenheit zur Buße zu geben. Darum sollte man erwarten, daß die Untersuchung des Turmes Sache des Hirten, d. h. des Engels der Buße sei. In 7, 4 ff. ist dies auch wirklich der Fall. Darum ist nicht einzusehen, warum nicht auch der Anfang dieser Untersuchung oder Prüfung durch ihn geschehen sein soll. In unserem gegenwärtigen Text dagegen geschieht sie durch den Herrn des Turmes. Daß dies indessen nicht ursprünglich sein kann, ergibt sich vollkommen deutlich aus 7, 6 und 10, 4, da nach diesen Stellen der Herr des Turmes überhaupt noch nicht gekommen ist. Das Kommen des Herrn des Turmes ist also in 5, 2 und 5, 6 ff., speziell in 6, 1. 2, erst später eingefügt. Auf den ersten Satz von 5, 1 folgte ursprünglich 5, 3—6, ohne

Michael als der Gesetzgeber der Kirche oder des Gottesreiches auf Erden und zugleich auch als derjenige, der über den Zugang zu demselben wacht, also als der Türwächter desselben. Ganz dieselbe Rolle wird nun in Matth. 16, 19 dem Petrus zugeschrieben. Die beiden Stellen stehen ohne Zweifel zueinander in Beziehung und zwar enthält offenbar Matth. 16, 19 den absichtlichen Gegensatz zu Sim. VIII. Der judaisierenden Vorstellung in Sim. VIII wird in Matth. 16, 19 eine spezifisch christliche Wendung gegeben, indem an die Stelle des Erzengels Michael der Apostel Petrus gesetzt wird, der seine Berufung zum Schlüsselbewahrer und Gesetzgeber der Kirche seinem Bekenntnis dankt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Und wie so in Matth. 16, 19 Gebrauch gemacht ist von Sim. VIII, so ist in dem unmittelbar vorhergehenden Vers Matth. 16, 18 Gebrauch gemacht von Sim. IX, d. h. von dem Bild vom Bau der Kirche auf den Felsen und wird auch hier der Vorstellung ein spezifisch christlicher Charakter gegeben, indem unter Anknüpfung an den Namen Petrus, der Stein oder Fels bedeutet, dieser Apostel für den Felsen, auf den die Kirche gebaut werden soll, erklärt wird. Der Polemik gegen das judaisierende, proselytenartige Christentum, das am Ende des ersten und noch zu Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom bestand und das tatsächlich ein Christentum ohne Christus war, danken die Verse Matth. 16, 18. 19 ihren Ursprung.

Die Vorstellung vom Erzengel Michael als dem Herrn des Volkes Gottes (Dan. 10, 21; 12, 1) und als dem Gesetzgeber (Apok. Mos. 1) und dem Türhüter oder Schlüssel-

die Worte: „denn der Herr des Turmes kommt" in 5, 6. Daran schloß sich 6, 3—5 a, ohne die Worte „jener Mann" in 6, 3. Und auf dieses Stück folgte dann ursprünglich 7, 4 ff. Der Herr des Turms ist in den interpolierten Stücken, speziell in 6, 1. 2, ohne Zweifel der Sohn Gottes, während er sonst Gott selber ist.

bewahrer des Himmelreiches (vgl. griechische Baruchapokalypse 11) ist in der späteren jüdischen Literatur gewöhnlich. Aber wie sind die Juden an diese Vorstellung gekommen? Die Gestalten der sechs oder sieben Erzengel hat das Judentum vom Parsismus übernommen. Die parsischen Ameshas Spentas sind ihre Urbilder. Einer davon, Vohu manô, ist der Offenbarer des Gesetzes und der Türwächter des Himmels[1]. Seine Rolle wurde offenbar von den Juden auf Michael übertragen und von da ist sie in Matth. 16, 19 auf Petrus übergegangen. In Vohu manô hat also der römische Papst auf dem Weg über Petrus und Michael seinen ältesten Stammvater.

Unser Resultat ist demnach, daß die Verse Matth. 16, 17 bis 19 eine tendenziöse Interpolation sind und zwar eine Interpolation von verhängnisvoller, welthistorischer Bedeutung. Sie ist nach unserer Meinung auf einmal und zwar sehr früh in das Matthäusevangelium hereingekommen.

Daß die Verse Matth. 16, 17—19 unecht sind, wurde schon öfter behauptet. Doch ist man, speziell in der jüngsten Zeit, geneigt, anzunehmen, daß die Interpolation allmählich entstanden sei. Vers 17 soll der älteste Bestandteil davon sein, während die Verse 18 und 19 erst sehr spät, nämlich kurz vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts hinzugefügt worden sein sollen[2]. Man schließt dies vornehmlich daraus, daß Tertullian[3] (c. 200 p. Chr.) der erste sichere Zeuge für die Verse Matth. 16, 17—19 ist, und daß der römische Bischof Kallistus (217—222) den Inhalt dieser Verse zum erstenmal auf sich angewendet hat[4], während Irenäus[5],

---

[1] Vgl. Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[2], II, S. 177.

[2] Grill, Der Primat des Petrus, S. 69 f.; Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? S. 73.

[3] De praescr. haer. c. 22; scorp. c. 10; de monogam. c. 8; de pudicit. c. 21.

[4] Schnitzer, S. 69. 70.

[5] Adv. haer. III, 13, 2; 19, 4; 20, 2; III, 28.

als er sein Werk gegen die Ketzer schrieb (181—189), und Clemens von Alexandria[1] in seinen Stromata (210) die Verse 18 und 19 noch nicht gekannt zu haben scheinen.

Ich glaube nicht, daß diese Argumentation beweiskräftig ist. Irenäus und Clemens brauchten an den Stellen, wo sie des Petrusbekenntnisses Erwähnung tun, über Matth. 16, 18. 19 durchaus nicht zu reden. Sie werden dazu auch keinen besonderen Drang verspürt oder vielleicht auch die Verse absichtlich übergangen haben, da sie ihnen zweifelhaft erschienen. Eine Spur der Bekanntschaft des Irenäus mit Matth. 16, 18 ist indessen vielleicht doch zu finden in adv. haer. III, 24, wo es von den Gnostikern heißt: non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam habentem in seipsa lapides multos. Das unam nämlich gibt einigen Grund zu der Vermutung, daß hier nicht bloß von Matth. 7, 24. 26 Gebrauch gemacht, sondern zugleich auf Matth. 16, 18 reflektiert ist.

Die weitere Behauptung aber, daß auch Justinus Martyr die genannten Verse nicht gekannt habe, ist jedenfalls nicht stichhaltig. Denn wenn dieser in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon (c. 155 p. Chr.) sagt: καὶ γὰρ υἱὸν θεοῦ χριστόν, κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Σίμωνα πρότερον καλούμενον, ἐπωνόμασε Πέτρον (c. 100), so wird darin ohne jeden Zweifel Bezug genommen nicht bloß auf Matth. 16, 16 und 17, sondern auch auf den Anfang von V. 18. Auf die zweite Hälfte von V. 18 aber, womit V. 19 unmittelbar zusammenhängt, liegt bei Justinus eine Anspielung vor in den Worten: λίθος καὶ πέτρα . . . ὁ χριστός (dial. c. 113). Die πέτρα, von der hier die Rede ist, ist dieselbe wie die in Matth. 16, 18b, nur daß bei Justinus eine eigentümliche Auslegung oder Auffassung von Matth. 16, 18b vorgetragen wird, so-

[1] Strom. VI, 15, p. 132

tern hier mit Rücksicht auf das alles einleitende Bekenntnis des Petrus, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, Christus für den Felsen der Kirche erklärt wird. Dasselbe tut auch noch Eusebius (in psalm. 17, 15. 16). Aber dieser gelehrte Kirchenvater teilt auch an verschiedenen Stellen Matth. 16, 18 in einer vom kanonischen Texte etwas abweichenden Lesart mit. Er liest da nämlich: ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν κ. τ. λ. (praep. ev. I, 3, 11; in psalm. 17, 15. 16; 59, 11; 67, 34—36; in Is. 28, 16; 49, 16; 33, 20; laus Constant. XVII, 8). Diese Lesart erleichtert einigermaßen die Deutung der πέτρα auf Christus, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß bereits Justinus sie gekannt hat. Aber ursprünglich ist sie gewiß nicht. Sie ist eine aus kirchlichen und dogmatischen Erwägungen hervorgegangene Korrektur der kanonischen Lesart. Und dies gilt noch viel mehr von der Lesart, die sich nach Ephraem[1] im Diatessaron von Tatianus, dem Schüler Justins, fand und die noch durch Porphyrius[2] und Ambrosius[3] bestätigt wird. Bei Tatianus soll nämlich Matth. 16, 17. 18 so gelautet haben: et respondit: beatus es Simon. Et portae inferi te non vincent ... Tu es petra (bezw.: Tu es petra et portae inferi te non vincent). Es wäre aber verkehrt, zu meinen, daß dieser Text älter sei als der kanonische. Den Versen Matth. 16, 17. 18 ist hier ihr bedeutungsvoller Charakter völlig genommen. Es ist in jenem Text speziell alles weggelassen, was auf eine besondere Beziehung des Petrus zur Kirche weist. Das ist offenbar tendenziös und was bleibt ist banal. Denn nach dem Bekenntnis des Petrus und seiner Seligpreisung durch

---

[1] Ephraem. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger, c. 4, p. 153. Vgl. Harnack, Ztsch. f. K. G. (1880), IV, S. 485; Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, T. u. U. I, 3, S. 149.

[2] Schmidt, C. Petrus-Akten (Texte und Untersuch. N. F. IX, S. 167).

[3] Expos. Evang. s. Luc. VII, 5; de bono mortis XII, 56; de incarn. Dom. Sacram. I, 5.

Jesus muß man doch wohl etwas anderes erwarten als die Versicherung, daß Petrus nicht in die Hölle kommen soll. Der Text von Matth. 16, 17—19 ist von Tatian absichtlich, in kirchenpolitischem Interesse, entstellt, verkürzt und abgeschwächt. Gegenüber der Behauptung, daß Tatian den kanonischen Text von Matth. 16, 17—19 noch nicht gekannt habe, ist vielmehr zu sagen, daß er ihn voraussetzt. Er ist für denselben geradeso ein Zeuge wie sein Lehrer Justinus.

Die Geschichte des Textes von Matth. 16, 17—19 zeigt nur, daß derselbe, was sehr begreiflich ist, längere Zeit Widerstand erfahren hat. Aber daß er sehr alt ist, das beweist, wie wir bereits bemerkten, vornehmlich das Evangelium des Johannes. Unter dem Einfluß von Mrk. 3, 16 bringt der vierte Evangelist, und zwar der Verfasser des Evangeliums in seiner ursprünglichen Form, die Mitteilung, daß Jesus dem Simon, dem Sohn des Johannes, den Beinamen Kephas (= Petrus) gegeben habe, schon in Joh. 1, 42. Aber dabei ist offenbar zugleich Gebrauch gemacht von Matth. 16, 17. 18a; wie nicht nur die Worte von Joh. 1, 42 beweisen, sondern auch die Tatsache, daß in 1, 41 geradeso wie in Matth. 16, 16 das Bekenntnis, daß Jesus der Messias ist, vorhergeht. Daß Johannes dieses Bekenntnis nicht dem Petrus, sondern seinem Bruder Andreas in den Mund legt, ist daraus zu erklären, daß der vierte Evangelist die Bedeutung des Petrus etwas herabzumindern sucht, um desto besser den von ihm in den Vordergrund geschobenen Lieblingsjünger Jesu mit Petrus konkurrieren lassen, oder ihn gar, was seine Autorität betrifft, über Petrus stellen zu können[1]. Im Anhang des vierten Evangeliums, in Kapitel 21, wird dann auch Matth. 16, 19 vorausgesetzt. Denn daß die Verse Joh. 21, 15—17, in denen Petrus von Jesus zum Hirten seiner Schafe gleichsam ernannt wird, mit Matth.

[1] Vgl. meine Schrift: Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums, Straßburg, Heitz, 1907.

16, 19 im Zusammenhang stehen, ja darauf beruhen, wird nicht zu leugnen sein.

Ein genaues Datum für die Entstehung der Verse Matth. 16, 17—19 anzugeben, ist natürlich schwierig. Aber ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß sie zugleich mit der Geburtsgeschichte in Matth. 1 und 2 in das Evangelium hereingekommen sind, da jene Verse mit diesen Kapiteln die antijudaistische Tendenz gemein haben. Bei dieser Annahme würden wir das Jahr 119 p. Chr. als Datum gewinnen[1], und das Verhältnis, in dem die Verse Matth. 16, 18. 19 zu Sim. VIII und IX des Pastor von Hermas stehen, legt dieser Zeitbestimmung kein Hindernis in den Weg. Daß die Verse Matth. 16, 17—19 jedenfalls nicht früher entstanden sind, dafür ist das Fehlen jeder Spur derselben nicht bloß bei Markus, sondern auch bei Lukas, sowie das Fehlen jeder Beziehung auf dieselben in den Ausführungen über den Bau des Hauses Gottes im Barnabasbrief (c. 16) und im ersten Petrusbrief (2, 4—6) ein ausreichender Beweis[2].

Nachdem wir so die Unechtheit der Verse Matth. 16, 17—19 bewiesen haben, kehren wir zurück zu Mrk. 8, 27—30. Warum hier Jesus dem Petrus das Bekenntnis entlockt, daß er der Messias ist, während er doch sofort seinen Jüngern aufs strengste verbietet, zu irgend jemand von seiner Messianität zu reden, wird, wie schon oben bemerkt wurde, deutlich aus den Erklärungen, die Jesus von Mrk. 8, 31 an folgen läßt. Jesus tut so, weil er weiß, daß seine Jünger, auch wenn sie an seine Messianität

---

[1] Vgl. meine Schrift: Die evang. Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, Straßburg, Heitz, 1911.

[2] Bei Lukas kann man höchstens eine gewisse Vorstufe zu Matth. 16, 17—19 entdecken in den Versen 22, 31. 32: „Simon, Simon, siehe der Satan hat sich euch ausgebeten, um euch zu sichten wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe; und du, wenn du dich wieder bekehrt haben wirst, stärke deine Brüder."

glauben, doch in ganz verkehrten Vorstellungen davon befangen sind und selbst in erster Linie Belehrung nötig haben. Diese Belehrung läßt er denn auch alsbald folgen. „Und er begann, heißt es in Mrk. 8, 31, seine Jünger zu belehren, daß der Menschensohn viel leiden müsse und verworfen werden von den Aeltesten und den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen. Und er redete ganz offen davon."

Ueber das, was seiner wartet, macht er sich also keine Illusionen. Es steht ihm deutlich vor der Seele. Er weiß es und was er weiß, das sagt er nun auch zu seinen Jüngern. Aber was er weiß und sagt, beruht nicht einfach auf einem aus den Umständen abgeleiteten persönlichen Vermuten. Es hat noch eine andere Quelle. Er sagt ja nicht einfach: so *wird* es gehen, sondern so *muß* es gehen. Das δεῖ in V. 31 weist auf eine höhere Notwendigkeit, aus der das alles hervorgeht. Und von dieser höheren Notwendigkeit, die seinen Lebensgang bestimmt, kann Jesus nur die Ueberzeugung bekommen haben auf Grund der Schrift, speziell auf Grund von Jes. 53. In diesem Kapitel und zwar genauer in Jes. 53, 5. 7. 8. 10 wird von dem leidenden Gottesknecht gesagt, daß er vielerlei leiden müsse, daß er für nichts geachtet und getötet werde, aber auch, daß er nachher auferstehen werde zu einem neuen, reich gesegneten Leben. Hierin sieht Jesus eine Weissagung, die auf seine Person Beziehung hat, und er wendet sie in Mrk. 8, 31 auf sich an.

Allerdings wenn das, was in diesem Verse steht, auf Jes. 53 beruht, dann kann Jesus nicht gesagt haben: „Der Menschensohn" wird viel leiden müssen usw. Denn in Jes. 53 steht nichts vom Menschensohn, und wo in der Schrift vom Menschensohn die Rede ist, wird nichts von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen gesagt. Darum wird der Ausdruck „der Menschensohn" in diesem Zu-

sammenhang auf die Rechnung der Evangelisten gehen, der mit dem Leidensgedanken den Herrlichkeitsgedanken, mit Jes. 53 Dan. 7, 13 verbinden und andeuten wollte, daß Jesus trotz seines Leidens doch derjenige ist, der später auf den Wolken des Himmels kommen wird.

Die Weissagung in Jes. 53 ist für Jesus von der größten Bedeutung gewesen. Wie sie ihm Sicherheit gab in Betreff des Loses, das seiner wartete, so gab sie ihm auch Mut, es als Gottes heilsame Schickung zu tragen, und Trost durch die Hoffnung auf ein neues Leben in Herrlichkeit. Der Ernst und die Entschlossenheit, womit sich Jesus dem Lose unterwirft, das ihm nach Gottes Willen auferlegt ist, zeigt sich nicht bloß daran, daß er mit allem Freimut, ganz offen von diesen Dingen spricht (V. 32a), sondern vor allem auch an seiner Haltung gegenüber Petrus (V. 32b. 33).

Der Eindruck, den die Enthüllung Jesu auf Petrus macht, ist schwere Enttäuschung. Schrecken und Entrüstung bemeistern sich seiner. Er nimmt Jesus zur Seite und beginnt ihm Vorwürfe zu machen. Vom Messias doch erwartet Petrus etwas ganz anderes, als was Jesus soeben in Aussicht gestellt hat. Nicht Leiden und Tod kann des Messias Teil sein, sondern nur Macht und Herrlichkeit. Sein Messiasideal lehnt sich auf gegen die Vorstellung, die Jesus auf Grund von Jes. 53 von seiner messianischen Aufgabe hat. Aber Jesus kehrt sich um zu den hinter ihm stehenden Jüngern, richtet den Blick auf sie, um gleichsam in ihren Gesichtern zu lesen und anzudeuten, daß, was er nun zu Petrus sagt, ihnen allen gilt, und gibt nun dem Petrus in strengem, strafendem Tone die schroff abweisende Antwort: „Geh mir aus den Augen, Satan[1], denn du hast nicht, was Gott will, sondern was die Menschen wollen, im Sinne.“ Das

[1] Bei Matthäus ist noch hinzugefügt: „du bist mir ein Aergernis“.

Messiasideal, das Petrus hat, entspricht den törichten, selbstsüchtigen Neigungen und weltlichen Gedanken der Menschen und ist darum auch im Widerspruch mit der Aufgabe, die Gott für den Messias bestimmt hat. Und da nun Petrus Jesus von dem Weg, den Gott ihm gewiesen hat, abbringen und ihm dafür sein Messiasideal aufdringen will, erscheint er in Jesus Augen als ein durch den Satan inspirierter Verführer, der ihn zum Abfall von Gott und Gottes Willen bewegen will. Darum die schroffe, entrüstete Abweisung und herbe Zurechtweisung: „Geh mir aus dem Gesicht, Satan!“ Der ganze Auftritt und selbst die Worte, womit er geschildert wird, erinnern aufs Stärkste an die dritte Versuchungsszene bei Matthäus (4, 8—10), in der auch ohne Zweifel von unserer Erzählung Gebrauch gemacht ist.

Bei der Belehrung über seine Person und sein persönliches Los kann es Jesus indessen nicht lassen. Was von ihm gilt, das hat natürlich auch seine Konsequenzen für seine Anhänger. Wenn er Leiden und Tod zu erwarten hat, ehe er durch die Auferstehung eingeht in die Herrlichkeit, so eröffnet sich von hier aus auch für seine Anhänger eine ernste Perspektive. Auch darüber darf Jesus die Seinen keinen Augenblick im Zweifel lassen. Es ist seine Pflicht, ihnen darüber die volle Wahrheit zu sagen. Die Situation ist ernst. Schweren, prüfungsreichen Tagen gehen sie entgegen und für das Heil der Seinen hängt zu viel ab von der Haltung, die sie beobachten werden. Nicht bloß seine Jünger im engeren Sinne, sondern auch seine Anhänger im weiteren Sinne geht das an. Darum ruft er mit den Jüngern auch die Volksschar zu sich und beginnt nun eine ernste Ansprache zu halten über das Wesen und die Forderungen der Jüngerschaft (V. 34). Wer Jesus folgen will, der muß verzichten auf seine natürlich-menschlichen, egoistisch-persönlichen Wünsche und Interessen und zwar muß er diese Selbstverleugnung in dem Maße besitzen, daß er Jesus folgt

wie ein zum Tod Verurteilter, als jemand, der bereit ist, auch in den Tod zu gehen. Das sagen die Worte: „er nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“. Man könnte denken, daß eine solche Ausdrucksweise erst aufkommen konnte, nachdem Jesus selbst das Kreuz getragen hatte. Aber das ist doch durchaus nicht sicher. Die Kreuzigung war unter der Herrschaft der Römer etwas so gewöhnliches, daß der Ausdruck „sein Kreuz tragen oder auf sich nehmen“ sehr wohl schon zuvor zu einer sprichwörtlichen Redensart geworden sein kann.

Warum die Todesbereitschaft für einen Jünger nötig ist, ergibt sich aus V. 35. Sie ist nötig gerade im Interesse der Lebenserhaltung. Denn, sagt Jesus, wer seine Seele oder sein Leben jetzt retten oder erhalten will um jeden Preis, also auch durch Verleugnung Jesu und seines Evangeliums, der wird es verlieren, nämlich in der Zukunft, wer dagegen seine Seele oder sein Leben verlieren oder preisgeben wird um Jesu und seines Evangeliums willen, nämlich jetzt, unter den Verfolgungen, die auch seiner Anhänger warten, der wird es retten oder erhalten, nämlich für die Zukunft, die das Gericht und das Reich Gottes bringt.

Wir haben in unserer Sprache leider kein Wort, das wie das griechische ψυχή die beiden Begriffe Seele und Leben zugleich ausdrücken würde. Da die ψυχή, die Seele, das Lebensprinzip ist, bekommt der Ausdruck zugleich die Bedeutung von Leben.

Zur Rechtfertigung des in Vers 34 und 35 Gesagten folgen nun den Versen 36 und 37 (cf. γάρ) diese Worte: „Denn was hilft es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und seine Seele oder sein Leben zu verlieren? Denn was soll ein Mensch als Aequivalent für seine Seele oder sein Leben geben“!

Der denkbar größte irdische Gewinn ist zu teuer er-

kauft, wenn dadurch die Seele preisgegeben und also verloren wird für das zukünftige Leben im Reiche Gottes. Denn der Verlust der Seele ist unersetzlich, weil ein Mensch, der sie preisgegeben hat für irdische Vorteile, nichts hat, womit er sie wieder zurückkaufen könnte. Die Seele doch, auf der das Leben beruht, ist von größerem Wert als jedes vergängliche Gut, wenn dieses auch noch so groß ist.

Den Worten in den Versen 36 und 37 liegt Psalm 49, 7—10 zugrunde. Da ist in V. 7 von Leuten die Rede, die sich auf ihre großen Güter verlassen und mit der Größe ihres Reichtums prahlen. Und darauf heißt es in V. 8—10: „Niemand vermag einen Bruder [vom Tode] loszukaufen und Gott das Lösegeld für ihn zu erlegen (würde doch der Kaufpreis für ihr Leben zu kostbar sein, so daß er für immer davon abstehen muß), damit er für immer fortlebe, die Grube nicht zu sehen bekomme."

Aber wie steht es mit dem Zusammenhang der Verse 36 und 37 mit dem Vorhergehenden? Daß kein irdisches Gut den Verlust der Seele aufwiegt und daß dieser Verlust unersetzlich ist, erklärt das in V. 35 Gesagte nicht. Der Zusammenhang der Verse 36 und 37 mit Vers 35 ist also nicht der beste. Und dasselbe gilt von dem Zusammenhang der Verse 36 und 37 mit dem was folgt, speziell mit V. 38, der auch mit γάρ eingeleitet ist. Wie V. 38 zur Rechtfertigung des in den Versen 36 und 37 Gesagten dienen kann, ist nicht einzusehen. Dagegen ist deutlich, daß V. 38 die Erklärung und Rechtfertigung enthält für das in V. 35 Gesagte, speziell für V. 35 a. Daß wer um jeden Preis, auch durch Verleugnung Jesu und seines Evangeliums, sein Leben jetzt zu retten sucht, es in der Zukunft verlieren wird, findet seine Erklärung darin, daß der Menschensohn sich beim Gericht desjenigen schämen wird, der sich Jesu und seiner Worte geschämt hat.

Die Verse Mrk. 8, 36. 37 passen also nicht gut in

den Zusammenhang, in dem sie stehen. Doch braucht man sie darum nicht für eine willkürliche Interpolation zu halten. Sie haben vermutlich ursprünglich nur an einer andern Stelle gestanden. Das ist auch die Meinung von Kattenbusch[1], der zuerst auf die schlechte Stellung der V. 36 und 37 aufmerksam gemacht und die Vermutung ausgesprochen hat, daß die Worte Jesu in den V. 36 und 37 ursprünglich die Fortsetzung gewesen seien von dem, was Jesus in V. 33 zu Petrus gesagt hat. Das ist ein vortrefflicher Gedanke. Jesus weist dort Petrus von sich als satanischen Verführer, der ihn von der ihm von Gott auferlegten messianischen Aufgabe abbringen und zu einem Messias machen will nach dem Sinn und den Wünschen der Menschen, zu einem Messias, der trachten muß nach weltlicher Macht und Herrlichkeit. Zur Motivierung dieser Abweisung würde dann Jesus darauf weisen, was ein solches Streben nach weltlicher Macht und Größe unter Verleugnung Gottes bedeuten würde und zur Folge hätte. Er würde das tun in den Worten: „Denn was hilft es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und seine Seele oder sein Leben zu verlieren? Denn was soll ein Mensch geben als Aequivalent für seine Seele oder sein Leben?"

Daß die Verse Mrk. 8, 36. 37 ursprünglich in diesem Zusammenhang (d. h. hinter V. 33) gestanden haben, dafür kann man noch ein anderes Argument geltend machen. Ich habe bereits darauf gewiesen, daß von den Worten: „Geh hinter mich oder geh mir aus den Augen, Satan!" Gebrauch gemacht ist in der dritten Versuchungsszene bei Matthäus. Aber bei näherem Zusehen besteht auch zwischen den Worten Jesu in Mrk. 8, 36 (= Matth. 16, 26) und der dritten Versuchungsszene bei Matthäus Zusammenhang. Der Teufel läßt ja hier Jesus alle Königreiche der Welt und ihre Herrlich-

---

[1] Ztschr. f. d. n. W. 1909, 4, S. 329—331.

keit sehen und verspricht, sie ihm zu geben, wenn er vor ihm niederfällt und ihn anbetet. Er will ihn also, falls er Gott verleugnet, die ganze Welt gewinnen lassen. Es ist, als ob der ursprüngliche Verfasser der Versuchungserzählung bei Matthäus (und Lukas) die Verse Mrk. 8, 36. 37 (= Matth. 16, 26) noch in unmittelbarem Zusammenhang mit Mrk. 8, 33 (= Matth. 16, 23) gefunden habe. Auch der sehr hohe Berg, auf den der Teufel im Eingang der dritten Versuchungsszene bei Matthäus Jesus führt, dürfte mit der in Mrk. 8, 27—9, 13 (= Matth. 16, 13—17, 13) geschilderten Situation, speziell mit dem hohen Berg in Mrk. 9, 2 (= Matth. 17, 1) zusammenhängen.

Wenn dem so ist, dann ist die Frage nur noch die, warum die Verse Mrk. 8, 36. 37 aus dem Zusammenhang mit V. 33 losgelöst und an ihre gegenwärtige Stelle versetzt worden sind. Ich meine, daß der Grund davon nicht schwer zu erraten ist. Es ist vermutlich der, daß Jesus in Mrk. 8, 36 sich allzudeutlich als Mensch vorstellte, und zwar als Mensch, bei dem auch der Verlust der Seele in Frage kommen kann. So etwas wollte man Jesus später nicht mehr von sich selbst sagen lassen. Man hat darum diese Worte Jesu der Ansprache einverleibt, die Jesus an die ganze Schar seiner Anhänger gehalten hat. In diesem Zusammenhang hatten dann die Worte nicht mehr auf ihn selbst, sondern nur auf die Zuhörer Bezug.

In V. 38, den wir also in unmittelbaren Zusammenhang bringen mit V. 35, fährt Jesus nun fort zu sagen: „Denn wer sich meiner und meiner Worte geschämt haben wird in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird auch der Menschensohn sich schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln.“ Wir haben schon darauf gewiesen, daß diese Worte in Mrk. 8, 38 speziell die Rechtfertigung enthalten der ersten Hälfte von V. 35. Aber wir haben zu Mark.

8, 38 eine Parallele in Luk. 12, 8. 9. Da heißt es: „Aber ich sage euch: ein jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes; aber wer mich verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes.“ Diese Parallele würde, nach Mrk. 8, 38 versetzt, die Rechtfertigung für beide Hälften von Mrk. 8, 35 enthalten. Daß in Mrk. 8, 38 von einem sich Schämen, in Luk. 12, 8. 9 von Verleugnen die Rede ist, macht materiell keinen Unterschied aus. Das sich Schämen bei Markus ist tatsächlich dasselbe wie das Verleugnen bei Lukas. Man schämt sich, sich zu Jesus und seinen Worten zu bekennen und damit verleugnet man beide. Des Bekenntnisses zu Jesus schämt man sich, weil solch ein armer, niedriger Mensch eine so große Botschaft bringen will wie die vom Reiche Gottes, und des Bekenntnisses zu Jesu Worten oder Verkündigung schämt man sich, weil sie Erwartungen und Forderungen enthält, die nicht bloß hochgespannt sind, sondern auch in scharfem Gegensatz stehen zu dem gewöhnlichen weltlichen Denken, Tun und Leben der Menschen. Der eigentliche Grund, warum man sich schämt, für Jesus und seine Sache offen einzustehen, wird angegeben in den Worten: ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ. Das gegenwärtige Geschlecht ist ein ehebrecherisches, d. h. Gott untreu gewordenes, in Sünden lebendes Geschlecht, das für Jesus und seine Predigt wie für seine Anhänger nur Spott und Verachtung, Haß und Verfolgung übrig hat. Demgegenüber zu bekennen und Stand zu halten, hat vielleicht nicht jeder den Mut und die Kraft. Mit Nachdruck weist Jesus darum darauf hin, was eine solche Verleugnung zu bedeuten hat, was für die Verleugner dabei auf dem Spiele steht. Derer, die sich so Jesu und seiner Worte schämen, wird auch der Menschensohn beim Gericht sich schämen. Er wird sie nicht annehmen, sondern verwerfen.

Wer ist der Menschensohn, von dem hier die Rede ist? Man wird vielleicht sagen: Jesus, und ohne allen Zweifel hat auch der Evangelist an Jesus gedacht, wie die folgenden Worte beweisen: „wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters“ etc. Aber es ist die Frage, ob auch nach dem ursprünglichen Sinn jenes Verses unter dem Menschensohn Jesus zu verstehen ist. Der Menschensohn steht in Mrk. 8, 38 gegenüber Jesus. Er wird von ihm unterschieden als eine andere, zweite Person. Und was die Worte betrifft, die ihn mit Jesus zu identifizieren scheinen, d. h. die Worte: „wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln“, so muß bezweifelt werden, daß die Worte in dieser Form ursprünglich sind. An der parallelen Stelle Luk. 9, 26 sind sie bereits in einer etwas andern Form überliefert. Da heißt es: „wenn er kommt in seiner Herrlichkeit und (der) des Vaters und der heiligen Engel“. Aus der Vergleichung beider Stellen ergibt sich, daß die Worte „des Vaters“ (τοῦ πατρός) eine unsichere Stelle haben. Bei Lukas ist ihre Stellung ganz unglücklich. Will man beide Texte miteinander in Uebereinstimmung bringen, dann muß man den Vater überhaupt streichen. Ursprünglich muß gestanden haben: „wenn er kommt in seiner Herrlichkeit mit den heiligen Engeln“. Markus hat, um den Menschensohn auf Jesus zu beziehen, absichtlich den Vater hereingebracht. Lukas las noch in einer seiner Quellen das Wort in der ursprünglichen Relation. Aber durch Markus wurde er bewogen, den Vater ebenfalls einzufügen. Doch hält er am ursprünglichen Text strenger fest als Markus, verändert nichts an den Worten „in seiner Herrlichkeit“, sondern schiebt hinter diesen die Worte „und des Vaters“ ein, also an einer wenig passenden Stelle. Daß in dem Wort von dem Kommen des Menschensohns vom Vater ursprünglich keine Rede war, beweist in aller Bestimmtheit Matth. 25, 31: „wenn der Menschensohn kommt

in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm". Aber auch auf Mrk. 13, 26. 27; Matth. 24, 30. 31; Luk. 12, 8. 9 kann man sich berufen. Auch da werden ja nur der Menschensohn und seine Engel nebeneinander genannt.

Daß mit dem Menschensohn in Mrk. 8, 38 ursprünglich nicht Jesus gemeint ist, dafür haben wir also zwei Gründe. In erster Linie den, daß der Menschensohn in dem genannten Vers Jesus gegenübergestellt wird, sodann den, daß erst hinterher der Versuch gemacht ist, durch Veränderung des Textes den Menschensohn mit Jesus zu identifizieren. Ursprünglich ist der Menschensohn in Mrk. 8, 38 einfach das himmlische Wesen, das am Ende der Tage auf den Wolken des Himmels kommen soll, um Gericht zu halten und das Reich Gottes aufzurichten (vergl. Dan. 7, 13; Henoch 45, 3; 47, 4; 49, 4; 61, 8; 61, 16). Und um nun die Warnung vor dem Gericht dieses Menschensohnes um so dringender zu machen, aber auch um nach so viel Leidensankündigung einen Trost und eine Ermutigung zu geben, läßt Jesus hinter 8, 38 noch die Versicherung in 9, 1 folgen, daß das Kommen des Reiches Gottes mit seiner alles überwindenden und erneuernden Macht nicht mehr ferne ist. Er tut es in den Worten: „Fürwahr ich sage euch, es sind etliche unter denen, die hier stehen, die den Tod nicht kosten werden, ehe sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht".

In Mrk. 9, 2—10 folgt nun die bekannte merkwürdige Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg. Sie ist mit der vorhergehenden nach Zeit und Art eng verbunden. Sechs Tage später (Lukas: ungefähr acht) soll, was wir in Mrk. 9, 2 ff. lesen, stattgefunden haben. Und auch der Schauplatz der Verklärung Jesu weist auf Zusammenhang mit dem, was vorhergeht. Denn der hohe Berg, der in

Mrk. 9, 2 genannt wird, ist ohne Zweifel der Hermon, der unmittelbar hinter Cäsarea Philippi sich erhebt. Auf diesen hohen Berg geht Jesus allein mit den drei intimsten seiner Jünger, mit Petrus, Jakobus und Johannes. Dadurch werden wir bereits auf ein besonderes, mysteriöses Ereignis vorbereitet.

Daß die drei genannten Jünger den engsten Kreis um Jesus bilden, erfahren wir auch aus andern Erzählungen (3, 16. 17; 5, 37; 14, 33, vgl. 13, 3). Wenn Lukas (9, 28) im Unterschied von Markus und Matthäus bemerkt, daß Jesus auf den Berg gegangen sei, um zu beten, so ist das vermutlich selbständige Motivierung des dritten Evangelisten (vgl. z. B. Luk. 3, 11; 6, 12; 9, 18; 11, 1 etc.).

Auf dem Berg findet nun eine wunderbare Erscheinung statt, die Markus beschreibt mit diesen Worten: „Und sein Aussehen ward vor ihnen verändert und seine Kleider wurden ganz strahlend weiß, wie kein Walker auf Erden sie bleichen kann". Matthäus (17, 2) und Lukas (9, 29) wissen noch mehr zu sagen. Die Lichterscheinung an den Kleidern kommt bei ihnen erst an zweiter Stelle. Der wunderbare Glanz war nach ihnen in erster Linie an dem Angesicht von Jesus wahrzunehmen. „Sein Angesicht strahlte wie die Sonne" sagt Matthäus. Und wenn Lukas sagt: „das Aussehen seines Angesichts ward verändert", so denkt auch er dabei, wie zumal 9, 32 beweist, an dessen wunderbaren Glanz. Matthäus und Lukas sind indessen in diesem Punkte ohne Zweifel sekundär gegenüber Markus. In der Quelle, der sie folgen, war die Erzählung des Markus oder seiner Quelle bereits weiter ausgesponnen und ergänzt, indem das μετεμορφώθη des Markus in erster Linie erklärt wurde durch den Glanz auf dem Angesichte Jesu. Das ist ohne Zweifel geschehen unter dem Einfluß der alttestamentlichen Erzählung in Ex. 34, 29—35, nach welcher bei der Unterredung, die Moses mit Jahwe auf dem Berg hatte, das Angesicht

des Moses glänzend geworden war. Von dieser Parallelisierung von Jesus und Moses bei Matthäus und Lukas, bezw. in ihrer Quelle, geht dann die Auseinandersetzung in dem interpolierten Abschnitt[1] des zweiten Korintherbriefs 3, 7 ff. aus. Wir müssen uns also an die mehr ursprüngliche Erzählung des Markus halten, nach welcher das Aussehen Jesu sich veränderte, indem an seinen Kleidern ein strahlender Lichtglanz wahrzunehmen war.

Dieser wunderbare Glanz, übernatürlich wie er ist, muß auch eine übernatürliche Ursache haben. So wird denn auch in Mrk. 9, 4 erzählt: „Und es erschien ihnen Elias mit Moses und sie hatten eine Unterredung mit Jesus." Moses und Elias, beide wunderbar in den Himmel entrückte Gottesmänner, der eine der Vertreter des Gesetzes, der andere der Vertreter der Prophezie, erscheinen also wieder, wie dies auch speziell von Elias geweissagt ist, und kommen zu dem, in dem Gesetz und Propheten sich erfüllen, und eben die Erfüllung von Gesetz und Propheten, der göttliche Heilsplan, wie er sich in Jesu Todesleiden und Auferstehung vollendet, soll ohne Zweifel nach stillschweigender Voraussetzung der Inhalt der Unterredung zwischen den dreien sein.

Dem glänzenden Aussehen Jesu entsprechend weist Lukas ausdrücklich darauf, daß auch Moses und Elias in himmlischem Glanz (ἐν δόξῃ) erschienen, und ebenso meint Lukas ausdrücklich angeben zu müssen, um was es sich bei der Unterredung, die jene zwei mit Jesus hatten, handelte. Sie hatte Bezug auf Jesu Ausgang zu Jerusalem (Luk. 9, 31).

Die folgenden Verse Mrk. 9, 5. 6 beschreiben dann den Eindruck, den die Erscheinung auf die Jünger gemacht

---

[1] Vgl. meine Schrift: Paulus und seine Briefe, Straßburg, Heitz, 1905. S. 81 ff.

hat. Von Furcht befangen wie die beiden andern Jünger soll Petrus, ohne zu wissen, was er sprach, zu Jesus gesagt haben: „Meister, es ist gut, daß wir (ἡμᾶς) hier sind; wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Moses und eine für Elias.“ Daß die Jünger Moses und Elias erkennen, ist für unsern Erzähler einfach selbstverständlich. Er läßt den Petrus daher überhaupt nicht erst darnach fragen — das wäre ja auch gegen den Stil einer solchen märchenhaften Erzählung — sondern läßt ihn nur den Gedanken äußern, daß seine und seiner Mitjünger Gegenwart gerade von Nutzen zu sein scheine, sofern sie nun Jesus, Moses und Elias einen Dienst beweisen können. Die Motivierung, die Markus von den Worten des Petrus gibt, findet Lukas offenbar weniger gut. Solche naive, der wunderbaren Erscheinung aus dem Himmel so wenig angemessene Worte, scheinen sich ihm nicht aus Furcht, sondern nur aus Schlaftrunkenheit zu erklären. Dementsprechend beschreibt er denn auch die Haltung der Jünger. Von Petrus und den beiden andern Jüngern hatte sich der Schlaf Meister gemacht. Als sie wach wurden, sahen sie auf einmal den Glanz von Jesus und den beiden andern Männern und als diese sich entfernen wollten, soll Petrus, offenbar um sie zurückzuhalten, die oben angeführten Worte gesprochen haben. Das alles ist handgreiflich sekundär. Es scheint, daß bei dieser Vorstellung der Dinge Lukas die Gethsemaneszene als Vorbild vor Augen stand.

Kehren wir nun aber wieder zu der Erzählung des Markus zurück, so ist die Erscheinung von Elias und Moses nicht die einzige wunderbare Erscheinung darin. Es ist, was nicht gerade für die ursprüngliche Einheit der Erzählung in ihrer gegenwärtigen Form zeugt, noch von einer zweiten himmlischen Erscheinung darin die Rede, ohne daß der Zusammenhang derselben mit der ersten deutlich wäre, nämlich von der Erscheinung von Gott selbst in der Wolke.

Davon erzählt Markus unmittelbar nach jenen Worten des Petrus in 9, 7 dies: „Und es geschah, daß eine Wolke sie überschattete, und es kam eine Stimme aus der Wolke: „Das ist mein geliebter Sohn; hört auf ihn!“ Diese Worte aus der Wolke beweisen deutlich, daß nach der Auffassung des Evangelisten Gott es ist, der aus der Wolke redet. Wie in den Tagen des Moses (Ex. 34, 5) hat sich auch jetzt wiederum Gott in der Wolke geoffenbart. Wenn wir dann in 9, 8 weiter lesen: „Und plötzlich, als sie um sich blickten, sahen sie niemand mehr als Jesus allein bei sich,“ so hängen diese Worte offenbar zusammen mit der vorhergehenden Erzählung von der Erscheinung von Moses und Elias bei Jesus. Nachdem der Verfasser diese himmlischen Gestalten hatte auftreten lassen, mußte er sie auch wieder verschwinden lassen und dies ausdrücklich konstatieren.

Beim Herabsteigen vom Berg verbietet dann Jesus nach V. 9 seinen Jüngern, irgend jemand etwas von dem, was sie gesehen hatten, zu erzählen, ehe der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Der Menschensohn wird hier Jesus wieder genannt, aber es geschieht nicht in direkten Worten Jesu, vielmehr nur in einem Referat des Evangelisten, so daß hier nicht die geringste Garantie dafür vorhanden ist, daß Jesus sich selbst diese Bezeichnung gegeben hat.

In V. 10 schließt unsere Erzählung mit der Bemerkung, daß die Jünger das Wort, das Jesus in V. 9 gesprochen, festhielten oder im Gedächtnis hielten, und daß sie miteinander besprachen, was es doch bedeute: von den Toten auferstehen. Eine sonderbare Bemerkung im Zusammenhang unseres Evangeliums! Als ob die Jünger die Ankündigung der Auferstehung Jesu nicht schon in V. 31 vernommen hätten, wirkt die Mitteilung davon hier als etwas ganz Neues und Unbegreifliches. Was die Jünger nicht begreifen, ist nicht der Begriff der Auferstehung an sich, als

vielmehr in welchem Sinn Jesus speziell von seiner Auferstehung aus den Toten redet, ob er dabei an die allgemeine Auferstehung denkt oder an seine besondere Auferstehung, die der allgemeinen vorhergeht.

Haben wir uns hiermit die Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg vergegenwärtigt, so erhebt sich die Frage, wie wir darüber zu urteilen haben. Doch wollen wir mit der Antwort auf diese Frage noch warten, bis wir auch den nächstfolgenden Abschnitt Mrk. 9, 11—13 besprochen haben.

Die Jünger richten in diesen Versen an Jesus die Frage, wie es sich mit der Behauptung der Schriftgelehrten verhalte, daß Elias zuerst (πρῶτον) kommen müsse. Diese Lehre beruht auf Mal. 3, 1. 23. 24 und Sir. 48, 10, wo die Wiederkunft des Propheten Elias vor dem Tag von Jahwe in Aussicht gestellt wird, um die Väter mit den Söhnen und die Söhne mit den Vätern zu versöhnen, also um den Familienfrieden wiederherzustellen und damit das Kommen Jahwes vorzubereiten. Jesus bestätigt in 9, 12 a, daß es in der Tat so ist. Elias allerdings, sagt er, kommt zuerst (πρῶτον) und stellt alles wieder her oder bringt alles in Ordnung. Aber in 12b soll dann Jesus nach unserem gegenwärtigen Markustext fortgefahren sein mit der Frage: „Und wie kommt es dann, daß von dem Menschensohn geschrieben steht, daß er viel leiden und für nichts geachtet werden müsse?“ Zur Erklärung und Rechtfertigung dessen, was in dieser Frage von dem durch die Schrift bezeugten Los des Menschensohnes gesagt wird, sollen dann die Worte in V. 13 dienen: „Aber ich sage euch, daß auch Elias gekommen ist und daß sie mit ihm getan haben, was sie nur wollten, wie auf ihn geschrieben steht.“

Der logische Zusammenhang der Verse 12b und 13 ist also nach unserem Text dieser: Wenn von dem wiederkommenden Elias, dem Vorläufer, geschrieben steht, daß

er alles wiederherstellen soll, dann sollte man von dem Menschensohn, d. h. von dem Messias selbst, nicht erwarten, daß er nach der Schrift viel leiden und für nichts geachtet werden muß. Aber man bedenke, daß es sich auch mit Elias tatsächlich nicht anders verhält. Er ist ja auch schon gekommen und hat von den Menschen alles mögliche leiden müssen, wie in der Geschichte seines Vorbilds, des alten Elias (1 reg. 19, 2. 10) auf ihn geschrieben steht.

Ich meine indessen bezweifeln zu müssen, daß dieser Gedankengang in Mrk. 9, 12. 13 ursprünglich ist. Die den Menschensohn betreffende Frage in 12b ist, wie mir scheint, erst später eingefügt. Auf die Worte von Jesus in 12a: „Elias allerdings (μέν) kommt zuerst und stellt alles wieder her“, muß man einen mit „aber“ (ἀλλα oder δέ) eingeleiteten Satz erwarten. Aber diese logisch zu erwartende Fortsetzung der Rede Jesu bekommen wir nur, wenn wir auf 12a, unter Ausschluß von 12b, direkt V. 13 folgen lassen. Jesus will dann in 12a und 13 sagen: Was die Schriftgelehrten behaupten, ist allerdings richtig; aber es ist nicht die ganze Wahrheit über den wiederkommenden Elias. Dazu gehört auch noch dies, daß Elias, der nach den Schriftgelehrten kommen muß, auch schon gekommen ist, und, wie sich gezeigt hat, alles mögliche von den Menschen hat leiden müssen, wie ja auch auf ihn geschrieben steht. Durch καί = auch, vor Elias in V. 13 wird eingeleitet, was neben dem vorher in den Versen 11 und 12a über Elias Gesagten auch noch in Betracht zu ziehen ist. Daß in V. 13 als das erste, was hinsichtlich des Elias noch in Betracht kommt, angegeben wird, daß Elias schon gekommen ist, läßt sich nur dann recht begreifen, wenn V. 13 ursprünglich unmittelbar folgte auf 12a. Da hier nur im allgemeinen von dem durch die Schrift in Aussicht gestellten Kommen des Elias die Rede ist, macht V. 13 darauf aufmerksam, daß die Prophezeiung auch schon erfüllt ist, indem Elias schon ge-

kommen ist. Und wenn vorher (12a) nur davon die Rede war, daß Elias alles wiederherstellen soll, so wird in V. 13 darauf gewiesen, daß von Elias auch das Leiden prophezeit ist und daß auch diese Prophezeiung sich an dem wiedergekommenen Elias erfüllt hat. So schließt sich also V. 13 ausgezeichnet an an 12a. Folgt dagegen V. 13 auf 12b, wo die Frage diese ist, wie das durch die Schrift vorhergesagte Leiden des Menschensohns oder Messias sich zusammenreimt mit der von der Schrift vorher bestimmten Aufgabe des wiedergekommenen Elias, der alles wiederherstellen soll, dann sollte man eigentlich eine andere Fortsetzung erwarten, als wir sie in V. 13 finden. Man sollte dann vielmehr diese Worte erwarten: „Aber ich sage euch, daß sie auch mit Elias, der schon gekommen ist, getan haben, was sie nur wollten, wie auf ihn geschrieben steht. Die Worte, daß Elias schon gekommen ist, hätten dann nicht mit soviel Nachdruck vorangestellt werden dürfen. Der Nachdruck hätte dann vielmehr auf das Leiden des wiedergekommenen Elias fallen müssen und darauf, daß auch dies durch die Schrift prophezeit ist. Daß dies nicht der Fall ist, daß vielmehr in erster Linie mit Nachdruck auf das Gekommensein des Elias gewiesen wird, zeugt entschieden dafür, daß V. 13 ursprünglich die unmittelbare Fortsetzung ist von 12a.

Auf dasselbe Resultat führt uns auch eine allgemeine Erwägung. Nach der Frage der Jünger in V. 11 handelt es sich bei dem Gespräch in den Versen 11—13 um die von den Schriftgelehrten auf Grund der Schrift gelehrte Wiederkunft von Elias. Um diese Frage dreht sich denn auch alles; wenn wir 12b auslassen und V. 13 direkt folgen lassen auf 12a. Durch den Einschub in 12b wird der Schwerpunkt des Gesprächs verschoben und wird die Frage nach Elias und seiner Wiederkunft zu einer relativ untergeordneten Sache gemacht, während die Frage nach dem

Menschensohn und seinem Leiden als die Hauptfrage in den Vordergrund tritt, so daß auch das in V. 13 Gesagte nicht mehr eine selbständige Aeußerung über Elias ist, sondern eine Bemerkung, die nur zur Erklärung des Leidens des Menschensohns dient.

Gegen die Ursprünglichkeit von Mrk. 9, 12b zeugt übrigens noch etwas anderes: der Text von Matthäus. Der Mrk. 9, 13 entsprechende Vers Matth. 17, 12a folgt hier in der Tat unmittelbar auf den mit Mrk. 9, 12a korrespondierenden Vers Matth. 17, 11. Ein mit Mrk. 9, 12b paralleles Wort über das Leiden des Menschensohns fehlt nun allerdings auch bei Matthäus nicht, aber es steht hier hinter dem mit Mrk. 9, 13 identischen Teil von Matth. 17, 12. Und auch da steht dieses Wort nicht an passender Stelle. Denn wenn wir in Matth. 17, 13 weiter lesen: „Da begriffen die Jünger, daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen sprach", so ist dies die direkte logische Fortsetzung zu Matth. 17, 12a, d. h. zu 17, 12 abgesehen von den Worten über das Leiden des Menschensohns am Schluß.

Die Sache ist offenbar diese. Matthäus hat Markus, aber daneben auch die Quelle von Markus, bezw. eine Schrift, in welche diese Quelle des Markus aufgenommen war, vor sich gehabt. Aus diesem letzteren Umstand erklärt sich, daß er den Text der Quelle des Markus hie und da noch ursprünglicher wiedergeben kann, als er in unserem kanonischen Markus steht. Dies zeigt sich in diesem Fall daran, daß er auf Matth. 17, 11 = Mrk. 9, 12a direkt folgen läßt Matth. 17, 12a = Mrk. 9, 13. Aber Matthäus kannte auch unseren Markus und wollte nun auch von dem Wort vom Leiden des Menschensohns Gebrauch machen, das er in Mrk. 9, 12b fand. Doch hütet er sich, den Zusammenhang zwischen Matth. 17, 11 (= Mrk. 9, 12a) und 17, 12a (= Mrk. 9, 13), den er in seiner anderen Quelle fand, zu zerreißen, und hängt darum ein Wort

über das Leiden des Menschensohns am Schluß von 17, 12 an, wo es freilich, wie seine eigene Fortsetzung beweist, ebenfalls nicht paßt.

So ist demnach ohne Zweifel die Frage Jesu über das Leiden des Menschensohns in Mrk. 9, 12b ein Zusatz des Verfassers unseres Markusevangeliums, der dabei inspiriert ist von Mrk. 8, 31.

Nachdem wir so das Gespräch in Mrk. 9, 11—13 auf seine ursprüngliche Form zurückgebracht haben, kommen wir von selbst zu der Frage nach dem Verhältnis dieser Verse zum Vorhergehenden.

Die Jünger fragen in Mrk. 9, 11, was Jesus über die Behauptung der Schriftgelehrten denkt, daß Elias zuerst (πρῶτον) kommen müsse. Und Jesus bestätigt in 9, 12a die Richtigkeit dieser Behauptung und erklärt ebenfalls, daß Elias zuerst (πρῶτον) kommen müsse. Zweimal also haben wir hier das Wörtchen πρῶτον und damit drängt sich uns die Frage auf, worauf es sich bezieht. Vor welchem Ereignis soll Elias kommen müssen? Die unmittelbar vorhergehende Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg gibt keine Antwort auf diese Frage. Denn auf die Verklärung Jesu oder auf die am Schluß dieser Erzählung in Aussicht gestellte Auferstehung Jesu können doch die jüdischen Schriftgelehrten bei ihrer Behauptung, daß Elias zuerst kommen müsse, nicht reflektiert haben. Und doch ist eine andere Tatsache, auf die das πρῶτον bezogen werden könnte, in Mrk. 9, 2—10 nicht genannt. Gehen wir darum einen Schritt weiter zurück, so stoßen wir auf den Vers Mrk. 9, 1, wo Jesus sagt, daß etliche derer, die hier stehen, den Tod nicht kosten werden, ehe sie das Reich Gottes haben kommen sehen mit Macht. Damit werden wir in der Tat den richtigen Anknüpfungspunkt für das doppelte „zuerst“ (πρῶτον) in Mrk. 9, 11. 12a gefunden haben. Dem Kommen des Reiches Gottes soll nach der Lehre der Schriftgelehrten und auch

nach der Erklärung Jesu selbst die Erscheinung des Elias vorhergehen, der zur Vorbereitung davon alles in Israel wiederherstellen soll. Dieser Zusammenhang entspricht ganz Mal. 3, 1. 23. 24, wo auch Elias vor dem großen Tag Jahwes kommen muß. Ist nun aber dieser Zusammenhang, wie nicht bezweifelt werden kann, richtig, dann ist die Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg in Mrk. 9, 2—10 zwischen die unmittelbar zusammengehörigen Stücke Mrk. 8, 27—9, 1 und Mrk. 9, 11—13 vom Evangelisten aus einer andern Quelle eingeschoben.

Wie haben wir nun über diese Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg zu urteilen? Daß unser Evangelist dieselbe einschiebt zwischen Mrk. 8, 27—9, 1 und Mrk. 9, 11—13, hat ohne Zweifel seinen guten Grund. Er ist sich offenbar davon bewußt gewesen, daß diese Perikope mit den sie umgebenden Erzählungsstücken verwandt ist, nicht bloß nach Zeit und Ort, sondern auch nach dem Inhalt. Tatsächlich ist denn auch die Erzählung in Mrk. 9, 2—10, wie sie vor uns liegt, in gewissem Sinn eine Parallele zu Mrk. 8, 27—9, 1 und 9, 11—13, und zwar eine Parallele, die das da Mitgeteilte zu überbieten sucht. Wurde in 8, 27 ff. Jesus durch Petrus für den Christus oder Messias erklärt, so wird in 9, 2—10 von dem von himmlischem Lichtglanz umstrahlten Jesus durch die Stimme aus der Wolke, d. h. durch Gott selbst, bezeugt: „dieser ist mein geliebter Sohn.“ Und wie in Mrk. 8, 27 ff. Jesus seinen Jüngern verbietet, daß sie von ihm als dem Messias zu den Menschen reden, so verbietet Jesus in 9, 2—10 seinen Jüngern, daß sie von dem, was sie auf dem Berge gesehen hatten, vor seiner Auferstehung aus den Toten jemand etwas mitteilen. Ja gerade auch in diesem Hinweis Jesu auf seine Auferstehung liegt eine Parallele zum Vorhergehenden. Denn auch in Mrk. 8, 31 hatte Jesus seine Auferstehung angekündigt und doch scheint die Ankündigung derselben in 9, 10 den Jüngern etwas ganz Neues zu sein.

Wie so die Erzählung in 9, 2—10 in einer Reihe von Punkten parallel läuft mit derjenigen in 8, 27—9, 1, so ist sie auch in gewisser Hinsicht parallel mit der Erzählung in 9, 11—13. Denn während hier Jesus aus Anlaß der Frage der Jünger über die Wiederkunft des Elias erklärt, daß dieser auch wirklich historisch schon erschienen sei, nämlich in Johannes dem Täufer (vgl. Matth. 17, 13), läßt der Verfasser von Mrk. 9, 2—10 Elias mit Moses aus dem Himmel selbst bei Jesus erscheinen. Und da diese beiden sich offenbar mit Jesus besprechen über das, was er ferner zu tun hat zur Vollendung des göttlichen Heilsplans, so erscheint damit auch das Leiden, das Jesus in Mrk. 8, 31 angekündigt hat, als ein göttlicher Ratschluß. Aus all dem ergibt sich deutlich genug, daß die Erzählung in Mrk. 9, 2—10 das legendarische Seitenstück ist zu der historischen Erzählung in Mrk. 8, 27—9, 1 und 9, 11—13.

Müssen wir nun darum die Erzählung in Mrk. 9, 2 bis 10 überhaupt verwerfen? Könnte derselben nicht dennoch ein historischer Kern zugrunde liegen? Durch die Vergleichung mit Mrk. 8, 27—9, 1 und 9, 11—13 werden in 9, 2—10 nur einzelne Züge getroffen, wie die Erscheinung von Elias und Moses aus dem Himmel, die Stimme aus der Wolke und das Gebot Jesu, daß seine Jünger von dem Geschauten nicht reden sollten vor seiner Auferstehung. In diesen Zügen, speziell den beiden ersten, liegt denn auch das legendarische Element der Erzählung. Aber nach Abzug davon bleibt eine merkwürdige Naturerscheinung, die Jesus, während er sich in der Umgebung von Cäsarea Philippi befand, mit einigen seiner Jünger auf einem hohen Berg erlebt hat. Diese Tatsache für ersonnen zu erklären und einfach auf die Rechnung der Phantasie unseres Evangelisten oder seines Gewährsmanns zu setzen, dazu besteht kein Grund. Im Gegenteil, da in unmittelbarer Nähe von Cäsarea Philippi ein hoher Berg sich befindet, nämlich der

Hermon, hat die Bergbesteigung absolut nichts Unwahrscheinliches. Und auch die Beschreibung, die Markus von der Lichterscheinung gibt, seine Mitteilung, daß der strahlende Glanz gerade an den Kleidern Jesu wahrzunehmen war, ist zu eigentümlich, zu einfach und unausgeschmückt, als daß wir dabei an tendenziöse Erdichtung denken könnten.

Aber wie ist die Erscheinung dann zu erklären? Spitta[1], der auch der Ansicht ist, daß ein natürliches Ereignis den Kern der Erzählung in Mrk. 9, 2—10 bildet, denkt an ein Gewitter. Die Wolke und die Stimme aus der Wolke, die man für den Donner erklären könnte, scheinen einigermaßen darauf zu weisen. Aber den Lichtglanz an den Kleidern von Jesus wird man doch schwerlich mit dem Blitz in ursächlichen Zusammenhang bringen können. Den Versuch, die Sache mit Hilfe eines Gewitters zu erklären, halte ich darum für unzureichend. Er wird durch die Erzählung nicht empfohlen. Wir haben also nach einer besseren Erklärung uns umzusehen. Meine Gedanken bewegen sich denn auch schon lange in einer andern Richtung. Schon seit einer Reihe von Jahren habe ich mir eine Zeitungsnummer bewahrt, das Abendblatt der Kölnischen Zeitung vom 5. Juni 1897, Nr. 524. Da findet man nämlich einen Bericht über eine eigentümliche Lichterscheinung, der mich sofort beim ersten Lesen an die Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg erinnerte und mir den natürlichen Kommentar zu jenem Ereignis zu enthalten schien.

Wir lesen hier nämlich das Folgende:

„Eine eigentümliche Lichterscheinung wird gegenwärtig in einer englischen Zeitschrift besprochen. Ein Schotte C. G. Cash bestieg am diesjährigen Ostermontag eine der bedeutendsten Erhebungen Schottlands, auf deren Höhe noch viel Schnee lag. Als er die Schneegrenze überschritten hatte,

[1] Ztschr. f. w. Theol., 53. Jahrgang, 2. Heft, S. 97 ff.

beobachtete er plötzlich eine Erscheinung von großer Schönheit, die er sich nicht erklären konnte: die Ränder seines Plaids, seiner behandschuhten Hände, der Kniehosen usw. waren umrandet von einem 5 cm breiten Rand von strahlend violettem Lichte, sobald er irgend eine Bewegung machte. Das Licht war sonst in der Umgebung nirgend sichtbar und war auch nicht beständig, sondern es zeigte sich nur in dem Augenblicke, wo der Körper des Wanderers sich bewegte. Die Aufmerksamkeit konnte leider nur kurz auf dieser Erscheinung weilen, da bald ein dichtes Schneegestöber eintrat, das die ganze Geistesgegenwart des Mannes erforderte, da diese Gebirgsgegend nicht ungefährlich war. Nach seiner Rückkehr forschte Cash nach Zeugen, die solche Erscheinungen schon beobachtet hätten, und fand im ersten Bande des Journals des Cairn Gorm Clubs folgende von einem gewissen Gordon aus Aberdeen verfaßte Mitteilung: „Auf halbem Wege über dem Schneeabhange, als die Sonne sich etwas verfinsterte, aber doch noch eine beträchtliche Lichtstärke aussandte, beobachteten wir eine eigentümliche Erscheinung: auf der Seite unserer Körper, die der Schneefläche zugewandt war, zeigte sich eine Umrandung von violettem Lichte, die an den Kleidern, an den nackten Fingern und dem Stiele der Eisaxt haftete. Auf der Handfläche war die Erscheinung so stark, daß es zeitweilig so aussah, als ob sich in der Hand ein kleiner See von violetter Tinte befände, der sich gar ausgießen ließe. Wenn die Hand geschüttelt wurde, so blieb jedoch der Schein haften und ließ sich nicht entfernen. Gelegentlich wechselte er die Farbe und nahm Schattierungen von Gelbbraun und Blau an, indes blieb Violett die Hauptfarbe. Ein anderes Mal unter ganz den nämlichen Verhältnissen von Licht und Schnee bemerkte ein Mitglied unserer Gesellschaft, das ganz besonders stolz auf das silberne Gehäuse seines Kompasses war, mit großem Mißvergnügen, daß dasselbe ein ausge-

sprochen gelbes, tambakähnliches Aussehen zeigte.“ Diese Darstellung stimmt mit der Beobachtung im erstbeschriebenen Falle sehr gut überein, da auch in diesem Falle der Beobachter sich nicht in direktem Lichte, sondern in dem untern Teile einer dichten Wolke oder eines Nebels befand. Auf die Veröffentlichung dieser Mitteilung hin schreibt ein anderer Leser derselben Zeitschrift, daß er dieselbe Erscheinung sehr häufig und sehr deutlich im Engadin beim Schlittschuhlaufen beobachtet habe. Die ganze Umgebung war weiß und das Eis dazu überaus blendend. Um einen Orangenbaum, der in der Mitte der Bahn stand, zeigte sich ein blauvioletter Rand, der dann am stärksten war, wenn das Auge nicht fest auf dem dunkeln Gegenstande verweilte, sondern sich sehr rasch um ihn herum bewegte. Der Beobachter will sich später in England, wo die Erscheinung allerdings nicht so deutlich war, durch Experimente davon überzeugt haben, daß sie lediglich ein subjektives Phänomen sei, das von einer Ermüdung der Netzhaut unseres Auges ausgeht; doch ist diese Erklärung mehr leicht und einfach als ohne weiteres stichhaltig.“ Soweit die Kölnische Zeitung.

Dieser Bericht über eine öfter wahrgenommene und wahrzunehmende Lichterscheinung scheint mir für die Erklärung der Erzählung in Mrk. 9, 2—10 von der größten Bedeutung zu sein. Die Uebereinstimmung zwischen den Mitteilungen in dem genannten Bericht und der Erzählung von Markus von der Verklärung Jesu auf dem Berg springt ins Auge. In erster Linie ist der Ausgangspunkt oder die Situation in beiden Berichten dieselbe. Die Erscheinung findet da und dort statt bei Gelegenheit der Besteigung eines hohen, mit Schnee bedeckten Berges. Denn auch der Hermon, dessen höchster Gipfel eine Höhe von beinahe 7000 Fuß erreicht, ist den größten Teil des Jahres mit Schnee bedeckt, weshalb er auch Dschebel el Teltsch, d. h. der Schneeberg, heißt. Von den Bewohnern der Ebene wird der Schnee

des Hermon noch heute als ein köstliches Mittel zur Abkühlung von allerlei Getränken gebraucht (vgl. Prov. 25, 13). Zu dieser ersten Uebereinstimmung gesellt sich eine zweite. Auch die Lichterscheinung selbst wird hier und dort auf dieselbe Weise beschrieben. Nach der Erzählung der beiden Schotten zeigte sich an den Kleidern, den Händen usw. der Bergbesteiger eine Umrandung von strahlend violettem Licht. Und ebenso war nach Markus gerade an den Kleidern Jesu ein strahlender Lichtglanz wahrzunehmen. Und noch eine dritte Uebereinstimmung ist zu konstatieren. Daß nach Markus Jesus und seine Jünger nach der Lichterscheinung von einer Wolke überschattet wurden, entspricht ebenfalls dem Bericht der beiden Schotten. Der erste von ihnen erzählt, daß er darnach von einem Schneegestöber überfallen worden sei. Und in dem zweiten Bericht wird mitgeteilt, daß der Beobachter sich in dem untersten Teil einer dichten Wolke befunden habe. Es kann nach meiner Meinung nicht zweifelhaft sein, daß wir es hier und dort mit derselben natürlichen Erscheinung zu tun haben, die sich aus denselben Verhältnissen und Ursachen erklärt.

Wir haben hiermit den historischen und natürlichen Kern der Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg festgestellt. Was der Bericht weiter enthält, sind später hinzugefügte Züge. Bezeichnend ist dabei, daß nach der Erzählung des Markus Jesus seinen Jüngern befohlen haben soll, niemand etwas von dem, was sie gesehen hatten, mitzuteilen, ehe er von den Toten auferstanden sei. Damit ist nichts anderes gesagt als dies, daß die Jünger anfänglich dem Geschauten keine besondere Bedeutung beilegten, sondern erst später nach dem Tod und der Auferstehung Jesu sich daran wieder erinnerten. Nun brachten sie das Geschehene in Zusammenhang mit ihrem Glauben, daß Jesus aus den Toten auferstanden sei und jetzt lebe in einem verklärten Leibe im Himmel bei Gott. Was sie auf dem Berg gesehen

hatten, das erschien ihnen nun als die Antizipation der himmlischen δόξα, deren Jesus durch seine Auferstehung teilhaftig geworden war.

Damit bekam das Ereignis auf dem Berg erst seine volle Bedeutung. Nun erschien dasselbe als der eigentliche Mittel- und Höhepunkt dessen, was in den Tagen des Aufenthalts Jesu in der Umgebung von Cäsarea Philippi geschehen war. Der Lichtglanz, der Jesus umstrahlt hatte, wurde nun als himmlischer Lichtglanz aufgefaßt, der im Voraus sein eigentliches Wesen andeutete. Und in Erinnerung an das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über das Kommen des Elias wurde der Lichtglanz erklärt durch die Erscheinung von Elias und Moses aus dem Himmel, die mit ihm eine Unterredung haben müssen, um offenbar das, was mit ihm weiter geschehen sollte, als vom Himmel ihm auferlegt vorzustellen. Im Zusammenhang damit aber konnte man auch die Wolke nicht länger als eine gewöhnliche Wolke auffassen, sondern mußte geneigt sein, in ihr nach dem Vorbild von Ex. 34, 5 die Wolke zu sehen, in der Gott selbst sich offenbart. Und wenn dann natürlich Gott auch aus der Wolke sich bezeugen mußte, so konnte ihm, in gesteigerter Parallele zu dem menschlichen Bekenntnis des Petrus, nichts anderes in den Mund gelegt werden als das Zeugnis, daß Jesus der geliebte Sohn Gottes sei. Daß aber erst nach der Auferstehung Jesu das auf dem Berg Geschehene von den Jüngern bezw. der ältesten Gemeinde in diesem Lichte gesehen wurde, erklärte man sich nach dem Vorbild des von Jesus in Mrk. 8, 30 gegebenen Verbots daraus, daß das mysteriöse Ereignis ein vorläufig absichtlich bewahrtes Geheimnis war, da Jesus den Jüngern befohlen hatte, vor seiner Auferstehung nicht über das Geschehene zu reden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Erzählung in Mrk. 9, 2—10 in der Quelle, der sie entstammt, nicht neben,

sondern nur an der Stelle der Erzählung in Mrk. 8, 27 bis 9, 1 und 9, 11—13 gestanden haben kann. Denn die Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg hat alle vornehmen Züge der zuletzt genannten Erzählung absorbiert und in höherer, die himmlische Sanktion in sich tragender Form wiedergegeben. Lukas hat das auch eingesehen und darum hinter der Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg, das Gespräch mit seinen Jüngern über die Wiederkunft des Elias weggelassen.

ANHANG.

Die eschatologische Rede Jesu und ihre Bedeutung für die Frage nach der Abfassungszeit unseres zweiten und dritten Evangeliums.

Zu den dringenden, aber auch schwierigen Aufgaben der urchristlichen Literaturgeschichte gehört die Feststellung der Entstehungszeit der synoptischen Evangelien. Die Ansichten darüber gehen ziemlich weit auseinander. Doch macht sich neuerdings auch auf kritischer Seite eine stark konservative Tendenz geltend. In HARNACKS jüngster Schrift „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien“ (Leipzig Hinrichs, 1911) lesen wir S. 88 über die Abfassungszeit des Markusevangeliums das Folgende: „Das Evangelium selbst enthält überhaupt keine direkten Fingerzeige in bezug auf seine Abfassungszeit; nur das ist aus c. 13 deutlich — auch von Wellhausen anerkannt —, daß es vor der Zerstörung Jerusalems abgefaßt ist; wieviel Jahre aber vorher, läßt sich aus innern Gründen schlechterdings nicht ausmachen. Der innere Befund legt also der von dem Lukasevangelium geforderten

Datierung, das Markusevangelium müsse spätestens[1] im 6. Jahrzehnt n. Chr. verfaßt sein, schlechterdings keine Schwierigkeit in den Weg."

Wenn das wahr wäre, dann hätten wir ein schönes und erfreuliches Resultat. Aber trotz der Sicherheit, mit der es vorgetragen wird, muß ich es zu meinem Bedauern für unhaltbar erklären und behaupten, daß unser zweites kanonisches Evangelium, so wie es vorliegt, erst nach dem Fall Jerusalems im Jahr 70 p. Chr. geschrieben sein kann.

Wie liegt doch die Sache? Mrk. 13 beginnt in V. 1 und 2 mit diesen Worten: „Und als er (Jesus) aus dem Tempel herausging, sagte einer von seinen Jüngern zu ihm: Meister, sieh! was für Steine und was für Bauten! Und Jesus antwortete ihm: Du siehst diese gewaltigen Bauten? Es wird kein Stein auf dem andern gelassen werden, der nicht abgebrochen würde." Darauf beginnt ein neuer Ansatz und heißt es in V. 3 und 4: „Und als er auf dem Oelberg dem Tempel gegenüber saß, fragten ihn Petrus und Jakobus und Johannes und Andreas allein: sag uns, wann wird das geschehen und welches ist das Zeichen, wann dies alles sich erfüllen soll?" Darauf folgt dann die eschatologische Rede Jesu in den Versen 5—37.

Wenn man diesen Zusammenhang übersieht, dann sollte man meinen, daß nun diese Rede Aufschluß geben würde über die Frage, wann und unter welchen Umständen der Jerusalemische Tempel zerstört werden soll. Aber davon wird in der ganzen mit V. 5 anhebenden eschatologischen Rede Jesu mit keiner Silbe etwas gesagt. Die Rede beantwortet vielmehr die Frage, wann der Menschensohn kommen und das Ende der Dinge eintreten wird. Der Erscheinung des Menschensohns wird eine Zeit großer Drangsal vorher-

[1] Das „spätestens" ist wohl zu beachten, da HARNACK auch den von Markus abhängigen Lukas in den sechziger Jahren schreiben läßt.

gehen, die vornehmlich dadurch bezeichnet wird, daß der Greuel der Verwüstung (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) steht, wo er nicht stehen soll (V. 14). Von dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם) ist schon Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11 die Rede. Es bedeutet, wie sich speziell aus 1 Makk. 1, 54; 7, 6 ergibt, den Götzenaltar, den Antiochus Epiphanes auf den Brandopferaltar des Jerusalemischen Tempels setzen ließ. Eine solche gotteslästerliche Entweihung des Tempels wird nun auch nach Mrk. 13, 14 für die letzte Zeit vor dem Kommen des Menschensohns erwartet und die Verführung und der Zwang zur Beteiligung an dem Götzendienst an heiliger Stätte bildet die große Drangsal, die mit jenem Ereignis verbunden gedacht wird. Von einer Zerstörung des Tempels wird in der eschatologischen Rede Jesu in Mrk. 13, 5 ff. absolut nichts angedeutet. Im Gegenteil wird vorausgesetzt, daß der Tempel besteht, aber entheiligt wird.

Der Zusammenhang, in welchen Markus die eschatologische Rede Jesu Mrk. 13, 5—37, bezw. den ganzen Abschnitt Mrk. 13, 3—37 mit dem vorhergehenden Abschnittchen Mrk. 13, 1. 2 bringt, ist also offenbar falsch. Eine Weissagung über die Zerstörung des Jerusalemischen Tempels kann ursprünglich nicht der Anknüpfungspunkt und Ausgangspunkt für den Abschnitt Mrk. 13, 3 ff. mit der eschatologischen Rede in Mrk. 13, 5 ff. gewesen sein. Es ist denn auch eigentümlich genug, daß diese Rede bei Markus eine doppelte Einleitung hat, zuerst die in Mrk. 13, 1. 2, dann mit neuem Ansatz und unter veränderter Situation die in Mrk. 13, 3. 4. Eigentlich sollte man doch erwarten, daß die Jünger gleich im Zusammenhang mit der Prophezeiung der Zerstörung des Tempels in 13, 1. 2 die Frage stellen, wann das geschehen soll, und nicht erst später, als Jesus einmal auf dem Oelberg saß.

Aus all dem folgt, daß wir den Abschnitt Mrk. 13,

3—37 aus der Verbindung mit Mrk. 13, 1. 2 losmachen und also auch aus Mrk. 13, 3. 4 alle die Bestandteile entfernen müssen, durch welche der Zusammenhang mit Mrk. 13, 1. 2 hergestellt ist. Dazu gehören in erster Linie die Worte κατέναντι τοῦ ἱεροῦ hinter εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων, durch welche die Situation in 13, 3. 4 als mit der in Mrk. 13, 1. 2 verwandt vorgestellt werden soll. Ebenso kann in 13, 3. 4 die auf die Prophezeiung der Zerstörung des Tempels in 13, 1. 2. Bezug nehmende Frage: πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα in der vorliegenden Form nicht ursprünglich sein. Die Frage, welche die Jünger auf dem Oelberg an Jesus gerichtet haben, muß ursprünglich eine andere gewesen sein, nämlich eine solche, auf welche die eschatologische Rede Jesu in Mrk. 13, 5 ff. wirklich als Antwort paßt, also wohl die Frage, wann das Ende der Dinge eintreten werde (vgl. 13, 7 Schluß). Zu streichen ist darum in 13, 3. 4 jedenfalls die an 13, 1. 2 anknüpfende Frage: πότε ταῦτα ἔσται, während in den Worten: τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα, wenn man ταῦτα ausläßt, noch die ursprünglichen Frage zu finden sein wird.

Der Abschnitt Mrk. 13, 3—37 (mit den genannten Ausnahmen) ist von Hause aus ein in sich selbständiges, von Mrk. 13, 1. 2 völlig unabhängiges Stück, das der Verfasser des Markusevangeliums einer Quelle entnommen hat. In diesem Stück wie überhaupt in der Quelle, aus der es stammt, war die Zerstörung Jerusalems und des Tempels noch nicht in Aussicht gestellt. Aber der Verfasser bezw. Redaktor des Markusevangeliums hat die Zerstörung des Tempels bereits gekannt und will nun mit Rücksicht darauf den seiner Quelle entnommenen Abschnitt Mrk. 13, 3—37 ergänzen, indem er ihm in Mrk. 13, 1. 2 die Prophezeiung Jesu von der Zerstörung des Tempels vorsetzt und dann jenes Quellenstück (Mrk. 13, 3—37) durch einige Zusätze

in Mrk, 13, 3. 4 damit in Verbindung bringt. Anders ist nach meiner Meinung die Sache nicht zu erklären. Aber wenn diese Erklärung richtig ist, dann ist auch sicher, daß der Verfasser des Markusevangeliums erst nach dem Jahr 70 p. Chr. geschrieben hat.

Interessant ist es nun, mit Markus Matthäus zu vergleichen. Die eschatologische Rede in Mrk. 13 liegt bei Matthäus im allgemeinen stark bearbeitet vor. Aber darum ist doch bei Matthäus nicht alles sekundär gegenüber Markus. Matthäus hat jedenfalls unsern Markus vor sich gehabt, aber daneben scheint er auch die Quelle, aus der Mrk. 13, 3—37 stammt, direkt oder indirekt (durch Aufnahme in eine andere Schrift) gekannt zu haben. Wenigstens weisen verschiedene archaistische Bestandteile, die bei Markus fehlen, wie das μηδὲ σαββάτῳ in Matth. 24, 20 und daß εὐθέως in Matth. 24, 29, auf einen älteren als unsern kanonischen Markustext zurück. Und liegt nun ein solcher nicht auch vor in Matth. 24, 3? In Matth. 24, 1. 2. haben wir die mit Mrk. 13, 1. 2. parallele Mitteilung, daß Jesus beim Herausgehen aus dem Tempel die Zerstörung desselben prophezeit habe. Dann folgt wie in Mrk. 13, 3. 4 auch in Matth. 24, 3 ein neuer Ansatz und heißt es da: „Aber als er auf dem Oelberg saß, traten seine Jünger allein zu ihm und sagten: „sage uns, wann dies geschehen wird und welches das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes der Welt sein wird.“ Ist diese Stelle nun auch im allgemeinen mit Mrk. 13, 3. 4 parallel, so sind doch im einzelnen zahlreiche Abweichungen zu konstatieren.

Daß Matthäus auf dem Oelberg nicht speziell die vier bei Markus genannten Jünger, sondern die Jünger überhaupt zu Jesus treten läßt, dürfte sekundär sein. Doch wäre es nicht unmöglich, daß das κατ' ἰδίαν, das bei Matthäus nur den Ausschluß der Volksmasse andeutet, Markus Anlaß gegeben hat, die eschatologische Rede in einem besonders

intimen Kreise gesprochen lassen zu sein. Das ist indessen eine Sache von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist, daß bei Matthäus bei der Ortsbeschreibung „auf dem Oelberg“ die weitere Angabe „gegenüber dem Tempel“ fehlt und daß überdies die Frage, welche die Jünger an Jesus richten, bei Matthäus anders formuliert ist. Matthäus hat mit Markus zwar den ersten Teil der Frage gemeinsam, d. h. die Worte πότε ταῦτα ἔσται, aber der zweite Teil der Frage lautet bei ihm nicht wie bei Markus: καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα, vielmehr heißt es bei Matthäus: καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Während also bei Markus die zweite Frage in der überlieferten Form parallel läuft mit der ersten und wie diese sich bezieht auf die vorher prophezeite Zerstörung des Tempels, finden wir bei Matthäus nebeneinander zwei ganz verschiedene Fragen, wovon die erste auf die Zerstörung des Tempels, die andere auf die Wiederkunft Christi und das Ende der Welt sich bezieht. Daß auf die zwei parallelen Fragen bei Markus die eschatologische Rede Jesu nicht als Antwort paßt, haben wir bereits gesehen. Dagegen ist die zweite Frage bei Matthäus: „welches ist das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes der Welt?“ in der Tat die Frage, auf welche die folgende eschatologische Rede Antwort gibt.

Haben wir oben bei Markus in den Worten: τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ συντελεῖσθαι πάντα (ohne ταῦτα) die ursprüngliche, auf das Weltende sich beziehende Einleitungsfrage zu der eschatologischen Rede vermutet, so wird das ausdrücklich bestätigt durch die Worte bei Matthäus: τί τὸ σημεῖον τῆς . . . συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Daß bei Matthäus vorher noch die Worte τῆς σῆς παρουσίας, die dann die Fortsetzung συντελείας bedingen, eingeschoben sind, geht wohl auf seine eigene Rechnung, wenn

nicht schon auf die seiner Quelle, und hängt damit zusammen, daß die Erscheinung des Menschensohns, von der in der eschatologische Rede gehandelt wird, von vornherein ausdrücklich auf die Wiederkunft Christi gedeutet werden sollte.

Wenn nun so die Frage nach dem Ende der Dinge und seinem Zeichen die ursprüngliche Einleitung zu der eschatologischen Rede gewesen ist und Matthäus diese Einleitung, wenn auch vielleicht schon mit dem Zusatz τῆς σῆς παρουσίας, noch gekannt hat, warum hat dann doch auch er noch dieser Einleitungsfrage das πότε ταῦτα ἔσται des Markus vorhergehen lassen? Die Erklärung dürfte diese sein. Matthäus hat, wie gesagt, die eschatologische Rede Matth. 24, 3 ff. = Mrk. 13, 3 ff. zum Teil jedenfalls noch ursprünglicher, als sie bei Markus steht, in einer seiner Quellen vorgefunden. Aber er hat daneben auch unsern Markus gekannt. Da fand er nun dieser Rede die Prophezeiung von der Zerstörung des Tempels in Mrk. 13, 1. 2 vorgesetzt und wurde dadurch bewogen, diese Prophezeiung ebenfalls aufzunehmen in Matth. 24, 1. 2. Aber zur Verbindung dieser Prophezeiung mit der folgenden eschatologischen Rede begnügt er sich einfach damit, nach dem Vorbild des Markus die Frage πότε ταῦτα ἔσται in 24, 3 einzuschieben, während er sich für den übrigen Text von Matth. 24, 3 nicht an Markus, sondern an seine andere Quelle hält. So erklärt sich, daß Matthäus hinter dem Oelberg nicht auch noch das κατέναντι τοῦ ἱεροῦ hat, mit dem Markus andeuten wollte, daß Jesus und seine Jünger auch bei der neuen, in 13, 3. 4 angegebenen Situation wie in 13, 1. 2 den Tempel vor Augen hatten. Und ebenfalls erklärt sich so, daß bei Matthäus in der Frage: „welches ist das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes der Welt?“ die Beziehung auf die Zerstörung des Tempels, die Markus in seinem Text durch Einfügung des ταῦτα zu Stand bringt, fehlt.

Diese Untersuchung des Matthäus bestätigt also das bei

der Untersuchung des Markus gefundene Resultat, daß die Prophezeiung von der Zerstörung des Tempels in Mrk. 13, 1. 2 erst später, als vaticinium ex eventu, vom Evangelisten der eschatologischen Rede Jesu vorgesetzt worden ist und daß demnach unser zweites kanonisches Evangelium erst nach dem Jahr 70 p. Chr. verfaßt ist.

Wie verhält sich nun Lukas zu der Sache? Lukas folgt bei seiner Wiedergabe der eschatologischen Rede in der Hauptsache dem Markus, doch nicht ohne viele Aenderungen. Was für uns davon hier in Betracht kommt, ist dies. Die doppelte Einleitung der eschatologischen Rede in Mrk. 13, 1. 2 und Mrk. 13, 3. 4, die wir oben schon bedenklich gefunden haben, will Lukas offenbar auch nicht gefallen. Er zieht sie darum zusammen und bringt so in direkter Verbindung mit der Prophezeiung der Zerstörung des Tempels die Frage: „Wann wird das geschehen und welches ist das Zeichen, daß sich dies ereignen soll?" Darauf läßt er dann die eschatologische Rede Jesu folgen.

Da nun so bei Lukas wie bei Markus, ja noch bestimmter als bei diesem, die eschatologische Rede Jesu die Antwort geben soll auf die Frage, wann die Zerstörung des Tempels erfolgen soll, so begreift Lukas, daß dann auch in dieser Rede von der Zerstörung des Tempels bezw. Jerusalems geredet werden müsse. Dieser Forderung sucht denn auch Lukas zu genügen. Die der Erscheinung des Menschensohns vorhergehende große Drangsal, die nach Markus und Matthäus darin ihre Ursache hat, daß das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως zu stehen kommt, wo es nicht sein soll, d. h. an heiliger Stätte, setzt Lukas einfach um in die Drangsal des jüdischen Kriegs vom Jahr 70 p. Chr. Von dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως hält er lediglich noch den Begriff ἐρήμωσις fest, den er auf die Verwüstung der Stadt Jerusalem deutet. So heißt es Luk. 21, 20: „Wenn ihr aber Jerusalem von Lagern umgeben sehet, dann erkennet, daß seine Zerstörung nahe ist."

Ganz anschaulich wird hier, wie schon Luk. 19, 43. 44, die Belagerung der Stadt, die zu ihrer Verwüstung geführt hat, beschrieben. Auch das Los, das die jüdische Bevölkerung im Jahr 70 p. Chr. traf, wird ganz der historischen Wirklichkeit entsprechend geschildert: „Denn die Not wird groß sein auf der Erde und ein Zorngericht wird ergehen über dieses Volk. Und sie werden fallen durch die Schärfe des Schwerts und werden gefangen weggeführt werden unter alle Völker" (Luk. 21, 23. 24).

Und nicht nur dies, Lukas sieht diesen Zustand des Zertretenwerdens oder Zertretenseins der Stadt Jerusalem bereits auch als einen länger dauernden an. Er soll währen, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν (Luk. 21, 24).

Aus all dem haben bisher alle namhaften Forscher, auch B. WEISS und in gewissem Sinn selbst TH. ZAHN, geschlossen, daß, was wir hier bei Lukas lesen, erst nach den Ereignissen des Jahres 70 p. Chr. geschrieben sein könne.

Trotzdem behauptet HARNACK, um die Abfassungszeit des dritten Evangeliums mit der von ihm ungefähr 62 p. Chr. datierten Abfassungszeit der Apostelgeschichte in Einklang zu bringen, daß uns in Luk. 21, 20—24 nichts zu der Annahme nötige, die Zerstörung Jerusalems sei schon geschehen. Alles erkläre sich vielmehr einfach aus der Erkenntnis, daß Lukas „den Greuel der Verwüstung", weil er ihm für seine Leser begreiflicherweise nicht verständlich erschienen sei, weggelassen und dafür die Weissagung der Zerstörung der Stadt eingesetzt habe (S. 85. 86). Aber wie kommts dann, daß Lukas sich nicht mit einem kurzen, allgemeinen Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems begnügt, vielmehr die Belagerung desselben, das Schicksal des Volks, den andauernden Verwüstungszustand der Stadt ganz den historischen Tatsachen entsprechend beschreibt und daß er auch in einem ganz anderen Zusammenhang, nämlich in 19, 43. 44, dasselbe tut? Matthäus beschreibt in 22, 7 die

Dinge lange nicht so deutlich und doch ist HARNACK (S. 93) auf Grund dieser Stelle geneigt, Matthäus nach dem Jahr 70 p. Chr. anzusetzen.

Wenn HARNACK (S. 84) ferner sich auf Apok. 11 beruft und geltend macht, daß in diesem sicher vor das Jahr 70 fallenden apokalyptischen Stück ja auch die Verwüstung Jerusalems prophezeit werde, so zeugt diese Prophezeiung gerade gegen HARNACK. Denn in dieser ohne Zweifel[1] im Jahr 68 p. Chr. verfaßten und wahrscheinlich von Johannes Markus herrührenden Weissagung wird allerdings die Preisgabe Jerusalems an die Heiden prophezeit. Aber dies geschieht erst im Augenblick, da die Römer sich anschicken, Jerusalem zu belagern. Und überdies bezieht sich diese Prophezeiung nur auf die Stadt und den Vorhof, während eine Zerstörung oder auch nur Eroberung des Tempels selbst durch die Heiden noch für völlig unmöglich gehalten wird. Der soll vielmehr unter Gottes Schutz bewahrt bleiben (11, 1. 2). In Luk. 21, 20—24 dagegen ist selbstverständlich die Zerstörung des Tempels in der Zerstörung der Stadt eingeschlossen gedacht. Dieser Unterschied zeugt mit aller Bestimmtheit dafür, daß Lukas erst nach dem Jahr 70 p. Chr. auf Grund seiner Kenntnis der historischen Tatsachen geschrieben hat.

Nicht minder anfechtbar ist, was HARNACK sonst noch zugunsten seiner Meinung geltend macht. Das Siegel auf die Tatsache, daß (zur Zeit, da Lukas schreibt) Jerusalem noch nicht zerstört sei, sei Luk. 21, 28: „Wenn aber das anfängt, dann richtet euch auf und erhebet eure Häupter, denn eure Erlösung ist nahe.“ Alles stehe also noch bevor und alles spiele sich in Kürze ab. Allein was in Luk. 21, 28 steht, bezieht sich doch offenbar auf das in 21, 25—27, speziell auf das in 21, 25. 26 Gesagte, also auf Dinge, die

---

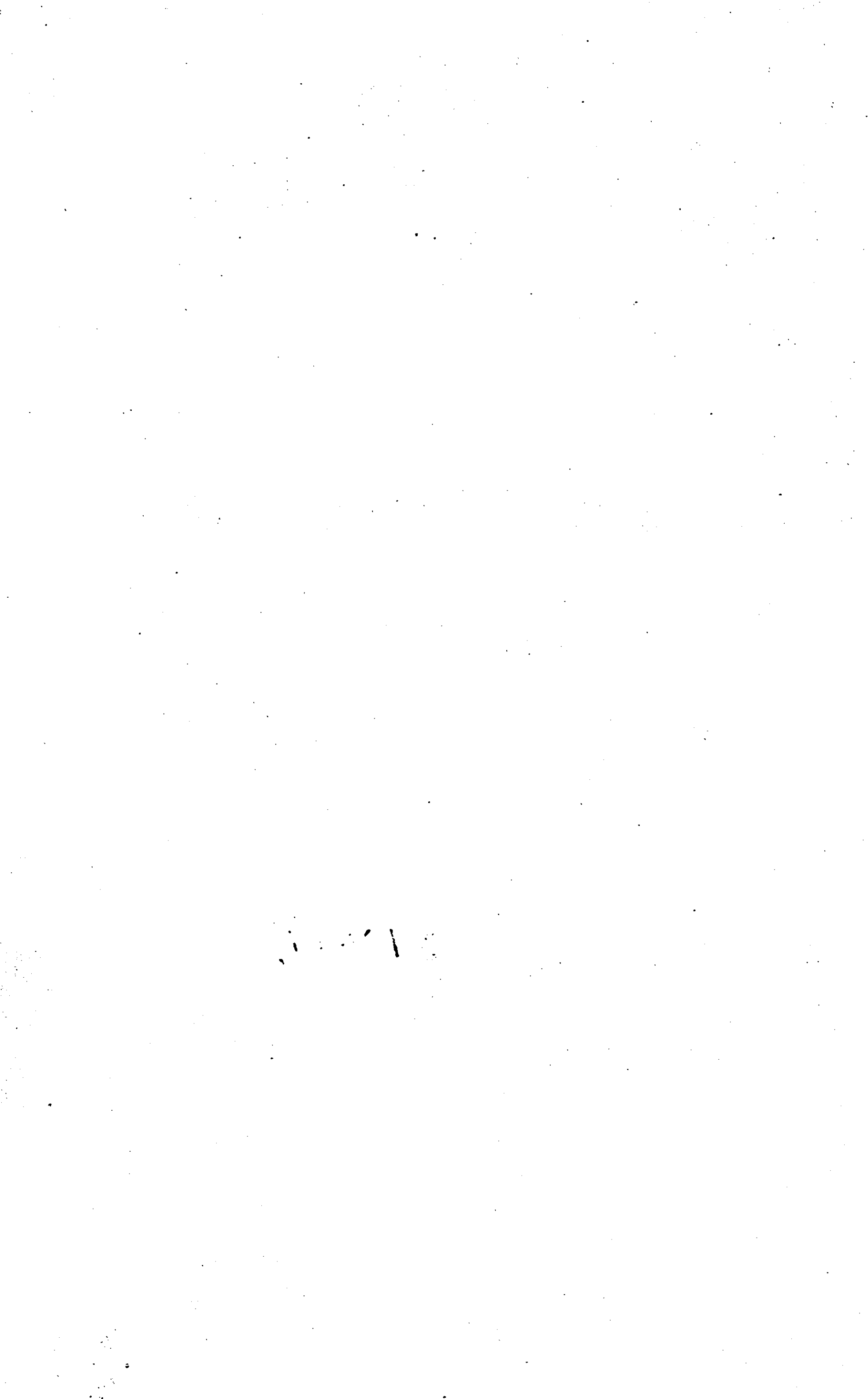
[1] Die Offenbarung Johannis, neu untersucht und erläutert, 2. völlig umgearbeitete Auflage, Straßburg, Heitz, 1911, S. 56 ff.

erst auf die Zerstörung Jerusalems und die καιροὶ τῶν ἐθνῶν folgen. Aus Luk. 21, 28 kann also HARNACK keine Folgerung zugunsten seiner Ansicht ziehen.

Eher könnte er sich auf V. 32 berufen, wo es heißt: „Wahrhaftig ich sage euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bevor das alles (also auch das Kommen des Menschensohns) geschieht." Allein das war ein fest geprägtes, überliefertes Wort, an dem Lukas nichts verändern konnte und auch nichts zu verändern brauchte, da „dieses Geschlecht" ein sehr elastischer, dehnbarer Begriff war, der eine chronologisch weitgehende Deutung erlaubte. Das zur Zeit Jesu lebende Geschlecht war jedenfalls im Jahr 80 und 90 p. Chr. noch nicht völlig ausgestorben. Und daß Lukas wirklich so gedacht hat und nur erwartet haben kann, daß die zur Zeit Jesu lebende Jugend noch die Erscheinung des Menschensohns erleben werde, das beweist zur Genüge Luk. 22, 69. Denn aus dem Wort Jesu vor dem Synedrium, das bei Markus und Matthäus lautet: „(von jetzt an) werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen mit (auf) den Wolken des Himmels", macht Lukas: „Aber von jetzt an wird der Menschensohn sein zur Rechten der Kraft Gottes". Daß die Richter Jesu den Menschensohn noch kommen sehen, davon schweigt Lukas offenbar aus gutem Grunde. Er hat das chronologisch für ausgeschlossen gehalten.

Das Entscheidende für uns liegt nun aber darin, daß, wie wir zeigten, bereits die Prophezeiung Jesu von der Zerstörung des Tempels bei Markus ein ex eventu gemachter Zusatz zu einer älteren Ueberlieferung ist, die noch nichts davon weiß, und daß gerade diese aus der Zeit nach 70 stammende Prophezeiung bei Markus es gewesen ist, die Lukas wiederum zu seinen Aenderungen an der eschatologischen Rede Jesu den Anlaß gegeben hat. Auch in der Weissagung in 19, 43. 44 hat Lukas, wie die Worte in

V. 44 beweisen, offenbar schon im voraus von der Prophezeiung in Mrk. 13, 1. 2 Gebrauch gemacht. Ist nun Markus nach den Ereignissen des Jahres 70 geschrieben, so gilt dies natürlich von Lukas noch viel mehr. Für ihn liegen diese Dinge noch weiter zurück. Was bleibt nun von HARNACKS Behauptung, daß die Erkenntnis nunmehr gesichert scheine, daß das große Doppelwerk des Lukas noch bei Lebzeiten des Apostels Paulus abgefaßt sei (S. 86)? Wenn dies hinsichtlich des ersten Teils dieses Werkes, d. h. hinsichtlich des Evangeliums, nicht richtig ist, so trifft es noch viel weniger zu bei dem zweiten, späteren Teil, d. h. bei der Apostelgeschichte. Wurde HARNACK vornehmlich durch seine Untersuchung dieser letzteren Schrift zu seinem Resultat geführt, so bedarf eben diese Untersuchung der Revision. Man kann ruhig sagen, daß HARNACK das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte zum allerwenigsten 20 Jahre zu früh ansetzt. Aber wahrscheinlich wird man noch weiter in der Zeit heruntergehen müssen (vgl. speziell das Vorwort des Lukas). HARNACK täuscht sich, wenn er meint, daß seine Lösung dieser chronologischen Fragen wie eine Revolution innerhalb der Kritik wirken müsse (S. 65). Davon kann solange keine Rede sein, als die Kritik nicht aufhört Kritik zu sein.



2-45365

390461,


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 453 956
